ACADEMICA

SORIN
LAVRIC

ONTOLOGIA LUI NOICA

o exegeză

HUMANITAS

SORIN LAVRIC — Născut la 27 noiembrie 1967, la Turnu-Severin. Studii universitare la București, Facultatea de Medicină Generală, Institutul Medico-Farmaceutic „Carol Davila" (1987–1993) și Facultatea de Filozofie, Universitatea București (1991–1996). Doctorat în filozofie la Universitatea din București (2005).
Scrieri: *Cartea de Crăciun* (Humanitas, București, 1997).
Traduceri (împreună cu Bogdan Mincă): Martin Heidegger, *Parmenide* (Humanitas, București, 2001); Martin Heidegger, *Problemele fundamentale ale fenomenologiei* (în curs de apariție la Humanitas).

SORIN LAVRIC

Ontologia lui Noica

O exegeză

HUMANITAS

BUCUREȘTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

Descrierea CIP a Bibliotecii Naţionale a României
LAVRIC, SORIN
Ontologia lui Noica. O exegeză / Sorin Lavric. –
Bucureşti: Humanitas, 2005
Bibliogr.
ISBN 973-50-0914-5

14(498) Noica, C.
929 Noica, C.

SORIN LAVRIC
ONTOLOGIA LUI NOICA. O EXEGEZĂ

© HUMANITAS, 2005

EDITURA HUMANITAS
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/222 85 46, fax 021/224 36 32
www.humanitas.ro
Comenzi CARTE PRIN POŞTĂ: tel. 021/223 15 01,
fax 021/222 90 61, www.librariilehumanitas.ro

ISBN 973-50-0914-5

I

CUVÂNT ÎNAINTE. ARAHNE ȘI TANTAL

„Aștept mai degrabă să mi se spună ceva cu sens după anul 1990."[1]

CONSTANTIN NOICA

A înțelege un lucru înseamnă a-ți face o imagine clară despre el. Acolo unde nu poți vedea cu ochii minții lucrul despre care vorbești, acolo nu încape nici o înțelegere a acelui lucru. Ceea ce e totuna cu a spune că gândim în imagini și în asociații de imagini. Înlăuntrul acestor imagini, cuvintele nu fac decât să traseseze granițe și nuanțe, ele împărțind realitatea în calupuri și în felii de existență, și tocmai ele, calupurile, sunt cele care conferă un sens cuvintelor. Altfel spus, atunci când mă străduiesc să înțeleg ceva, imaginile din minte îmi servesc drept cadru intuitiv al gândirii, în vreme ce cuvintele mele trasează distincții înlăuntrul acestui cadru. Iată de ce semnificația cuvântului nu e nimic altceva decât conținutul intuitiv pe care îl are acesta în sânul uneia sau mai multor reprezentări. Câtă intuiție poartă un cuvânt, atâta semnificație are el.

Gândim în imagini și vorbim în cuvinte, adică vorbim prin intermediul unor imagini pe care le descriem cu ajutorul cuvintelor. Tocmai de aceea, oricât de abstract ar fi discursul unui filozof, reprezentarea pe care el o are în minte atunci când își scrie discursul este una cât se poate de intuitivă și de concretă. Nu există gândire abstractă,

---

[1] Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de Păltiniș*, Humanitas, București, 2003, p. 125.

ci doar discurs abstract. Nu există gânduri fără reprezentare intuitivă, ci doar termeni folosiți fără a li se preciza conținutul intuitiv. Ideea că ar există o gândire pur conceptuală, una golită de orice conținut intuitiv, stă la baza discreditării căreia i-a căzut astăzi victimă filozofia. Ea a ajuns să fie privită ca o *Stubedenken*, ca o gândire între patru pereți a cărei trăsătură definitorie este inadecvarea la realitate.

Că gândirea, departe de a sta în simpla înlănțuire a unor concepte, apare numai prin îmbinarea intuiției cu conceptul, este o idee pe care o regăsim la Kant: „Ohne Sinnlichkeit würde uns kein Gegenstand gegeben und ohne Verstand keiner gedacht werden. Gedanken ohne Inhalt sind leer, Anschauungen ohne Begriffe sind blind."[2] Fără intuiție, gândirea, abstrasă fiind din orice reprezentare, nu numai că este abstractă, dar ea nici măcar nu mai este gândire, ci țesătura goală a unor cuvinte fără semnificație. Expresia ei, pusă pe hârtie, va fi *eine gedankenlose Schreiberei*, o scribăraie lipsită de gânduri. Dintr-o asemenea înlănțuire a unor simple concepte nu se va naște niciodată nici un gând, dar e îndeajuns să asociez conceptele unui cadru intuitiv ca gândul să ia naștere și să capete un contur perceptibil. Cu alte cuvinte — iar gândul acesta, deși l-am mai spus o dată, este într-atât de important încât repetarea lui nu numai că nu este redundantă, dar este de-a dreptul necesară — orice gândire umană este concretă, adică intuitivă, doar expresia pe care o ia această gândire putând fi una cu adevărat abstractă. Dar, indiferent de gradul de abstracție al unei expresii, ea va rămâne mereu legată de reprezentarea pe care filozoful o are în minte atunci când face uz de ea, iar acest lucru este valabil

[2] „Fără sensibilitate nu ne-ar fi dat nici un obiect și fără intelect n-ar fi nici unul gândit. Idei fără conținut sunt goale, intuiții fără concepte sunt oarbe." (I. Kant, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, p. 96, trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc.)

chiar și atunci când filozoful nu face pasul de *a-și da în vileag* reprezentarea.

Când Hegel, în eseul din 1807, intitulat *Wer denkt abstrakt?* (*Cine gândește abstract?*), arată că precupeața de la piață gândește mult mai abstract decât un filozof și că adevărata gândire abstractă este de găsit în viața de zi cu zi și nu în domeniul filozofiei, el speculează pe seama etimologiei termenului „abstract", pe care îl înțelege ca rezultat al abstragerii din context, abstragere grație căreia o parte sau o trăsătură a realității sunt izolate în raport cu contextul concret din care au provenit. Precupeața gândește abstract tocmai pentru că decupează din context doar acele lucruri de care este cu adevărat preocupată: ouăle și banii pe care îi poate primi în schimbul lor. De restul lumii, ea face abstracție, căci nu are în fața ochilor decât bunurile cărora le dedică întreaga ei atenție, ajungând chiar să privească întreaga realitate prin prisma ouălor ei.[3] Etimologic vorbind, Hegel are dreptate, dar numai etimologic, căci precupeața gândește concret, eminamente concret, reprezentarea din mintea ei fiind una cât se poate de intuitivă și concretă. Ea ar fi început să gândească abstract dacă, în loc să fie preocupată de ouăle ei, ar fi început să se întrebe, de pildă, care este „conceptul" oului, lăsând la o parte orice reprezentare amăgitoare pe care ar fi putut s-o aibă cu privire la ou. În *Filozofia naturii*, Hegel tocmai asta face, caută

[3] „Alte, ihre Eier sind faul, sagt die Einkäuferin zur Hökersfrau. Was, entgegnet diese, meine Eier faul? Sie mag mir faul sein! Sie soll mir das von meinen Eiern sagen? Sie? [...] Alles an ihr ist durch und durch mit diesen faulen Eiern gefärbt." („Babo, ouăle tale sunt stricate, îi spune cumpărătoarea precupeței. – Ce, îi răspunde aceasta, ouăle mele să fie stricate? Poate mata ești stricată. Să spui așa ceva despre ouăle mele? Mata? [...] Întreaga ei ființă este impregnată de aceste ouă stricate.") — G. W. F. Hegel, *Wer denkt abstrakt?*, în *Werke in zwanzig Bänden*, vol. 2, *Jaener Schriften* (1801–1807), Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970. (*t. a.*)

conceptul fiecărei realități fizice, chimice sau biologice din această lume, încercând nu numai să treacă dincolo de reprezentarea lor intuitivă, dar chiar repudiind încercarea de a le cunoaște pe baza simplei reprezentări, și asta fiindcă reprezentarea era considerată de german un simptom al gândirii intelective, nedialectice. Rezultatul efortului său va fi chiar *Filozofia naturii*, o colecție de aberații pe care Hegel mai bine n-ar fi scris-o.

De fapt, abstract nu e ceea ce este abstras din context sau din concept, așa cum spune Hegel, ci ceea ce, abstras fiind dintr-o reprezentare intuitivă, nu mai păstrează nici o legătură intuitivă cu reprezentarea din care a provenit. Potrivit acestui punct de vedere, orice concept, din clipa în care este rupt de reprezentarea intuitivă la care se referă, devine un termen abstract. Sau cum spune Kant: devine un termen gol, lipsit de semnificație. De pildă, cuvântul „idee" este un termen cât se poate de abstract câtă vreme nu îl asociez unei reprezentări intuitive. Dar din clipa în care am asociat-o unei imagini mentale, ideea capătă o concretețe vizibilă, putând fi văzută tot atât de clar ca orice lucru aflat în bătaia privirii mele. Tocmai de aceea, ideea poate fi văzută, iar rostul acestei cărți este să facă vizibilă ideea lui Noica. „A vedea idei" e o experiență pe cât de comună pe atât de trecută cu vederea, căci ideea e reprezentare mentală sau nu e nimic.

Ce înseamnă atunci să capeți o idee? Înseamnă să găsești o reprezentare pe care să o poți aplica peste toate celelalte reprezentări particulare pe care le ai cu privire la lume. Indiferent că vorbești despre „limitația care nu limitează", despre „închiderea care se deschide" sau despre „sinele și sinea", în fiecare caz așezi peste aceste imagini particulare o reprezentare de bază. E ca și cum ai aplica o matriță peste mai multe imagini, obținând de fiecare dată o radiografie a imaginilor particulare. Așa se face

că a interpreta totul din perspectiva aceleiași idei înseamnă a privi fiecare imagine a unei realități particulare prin prisma acelei reprezentări privilegiate pe care ți-ai ales-o drept model interpretativ al întregii realități. În termenii lui Noica: a-ți plimba jucăria peste lume și a reduce diversitatea polifonică a lumii la unitatea aceleiași idei.[4] O asemenea idee coincide cu ceea ce numim îndeobște viziune asupra lumii. În acest loc, întrebarea firească ce se va ivi în mintea cititorului va fi: Dar oare din ce este alcătuită o asemenea idee în cazul lui Noica? Anticipând, răspunsul succint este: din reprezentare, schemă și algoritm.

Dacă ceea ce spun aici este adevărat, atunci a înțelege gândirea unui filozof înseamnă a-ți face o imagine clară despre imaginea pe care el însuși o avea în minte atunci când gândea lumea. A înțelege ontologia lui Noica înseamnă a-ți face o reprezentare limpede despre viziunea pe care filozoful român o avea asupra realității. Fără efortul de a căpăta o reprezentare a reprezentării lui Noica, orice exegeză pe marginea ontologiei sale va fi o discuție zadarnică despre cuvintele lui. Simptomul cel mai vădit al neputinței de care poate da dovadă un exeget în încercarea de a înțelege gândirea lui Noica este că vorbește despre termenii lui Noica fără a căuta să schițeze reprezentarea intuitivă la care se referă acești termeni. Când un comentator vorbește despre conceptele noiciene și doar despre ele, speculând bezmetic pe seama etimologiilor și sensurilor tradiționale ale acestor concepte, el mai adaugă un strat de neînțelegere peste neînțelegerea și așa endemică ce domnește în privința operei lui. Căci nu conceptele lui Noica sunt cheia înțelegerii operei sale, ci viziunea intuitivă pe

[4] „Sistemul? Monotonia unei scheme ce redă polifonia realului. Un detector de *varietate* în cenușiul realului." (*Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990, p. 347.)

care gânditorul de la Păltiniș o avea în minte. O dată reprezentarea înțeleasă, conceptele lui Noica își vor dezvălui de la sine înțelesul.

Noica nu gândea abstract, ci cât se poate de intuitiv și de concret, adică gândea în imagini, în reprezentări mentale. Rostul termenilor de care făcea uz era să descrie în chip univoc elementele și momentele ce intrau în alcătuirea imaginilor cu ajutorul cărora gândea realitatea. Impresia de abstracțiune pe care o lasă paginile lui ține de duplicitatea obligatorie a oricărui discurs filozofic, duplicitate care nu stă în nimic altceva decât în faptul că filozoful își prezintă țesătura conceptuală a terminologiei proprii fără a mai înfățișa reprezentarea intuitivă subiacentă. Cu alte cuvinte, Noica respecta regula scrierii unei cărți filozofice, aceea de a folosi termenii de sine stătător, desprinși în întregime de cadrul intuitiv pe care îl avea în fața ochilor. Că această duplicitate i se poate imputa este de la sine înțeles, cu remarca că de aceeași duplicitate se fac vinovați aproape toți filozofii. Iar în privința lui Noica, duplicitatea demersului său nici măcar nu este totală. Ca să fi fost totală, Noica ar fi trebuit să vorbească despre orice altă imagine a lumii, dar nu despre imaginea de bază ce stă la temelia ontologiei lui, o reprezentare din care se răsfiră toate celelalte imagini particulare. Uimitor este că, despre această reprezentare de bază, Noica vorbește în mai multe locuri și uneori cât se poate de transparent, fără nici cea mai mică intenție de a-și escamota originea viziunii sale. Dacă ea nu a fost până acum pusă în evidență este, pe de o parte, pentru că Noica nu a fost citit, iar, pe de altă parte, pentru că cei care l-au citit au trăit ei înșiși cu prejudecata filozofiei înțelese drept gândire conceptuală pură, capabilă să se întrețină din ea însăși, prin simpla înlănțuire a unor cuvinte.

Revenind, dacă un exeget va izbuti să cadă exact pe reprezentarea pe care Noica o avea despre lume, atunci

se poate spune că el a găsit singura interpretare adevărată a ontologiei gânditorului de la Păltiniș; e vorba de acea interpretare care, pliindu-se întocmai pe reprezentarea mentală a lui Noica, va fi totuna cu acea reprezentare. O asemenea interpretare, dacă este posibilă, va povesti din nou o aceeași poveste, cu singura deosebire că o va face în mod critic. Din acel moment, orice altă interpretare, chiar dacă va fi posibilă, nu va fi decât o nuanțare și o aproximare a acestei interpretări. Cu alte cuvinte, există mai multe interpretări ale ontologiei lui Noica, dar numai una poate fi adevărată. Ceea ce-i totuna cu a spune că a-l înțelege pe Noica înseamnă a vedea lumea cu ochii lui.

Spuneam că ideea lui Noica constă în reprezentare, schemă și algoritm. Orice reprezentare, fiind o imagine cât se poate de intuitivă, poate fi înfățișată grafic, adică poate fi desenată. De altfel, o reprezentare pe care nu o poți pune pe hârtie, sub forma unui desen, nu este reprezentare. După cum orice desen e alcătuit din linii, puncte și alte felurite figuri, tot astfel reprezentarea este alcătuită din niște elemente de bază. Dacă dau nume acestor elemente și apoi desprind numele din reprezentare, scriindu-le pe hârtie sub forma unei înlănțuiri de termeni, ceea ce obțin este o schemă. De pildă, I–D–G este o schemă, adică un șir de litere a căror semnificație este direct legată de elementele la care fac trimitere în cadrul reprezentării intuitive. În lipsa reprezentării, schema de mai sus nu are nici un înțeles. Dar dacă acum privesc reprezentarea inițială în mișcare, ca într-un film alcătuit dintr-o succesiune de secvențe, schema, fiind una statică și rigidă, nu va putea să surprindă această mișcare. Și atunci, din nevoia de a prinde șirul secvențelor, voi transforma schema într-un algoritm, adică într-o succesiune de pași. Pașii reușesc să surprindă ceea ce schema nu poate, și anume trecerea de la un concept la altul, dar o trecere pe care o regăsesc în

întregime, cu ochii minții, în imaginea inițială de la care am plecat.

În această lucrare, folosesc termenii de reprezentare (imagine), schemă și algoritm în sensul cel mai banal cu putință. Când închid ochii și încep să văd cu ceilalți ochi, cei ai minții, ceea ce văd sunt reprezentări. Atât și nimic mai mult. Schema, în înțelesul de aici, nu are nimic în comun cu schema kantiană, adică cu acel produs al imaginației care joacă la Kant rolul de liant între intuiție și concept. În această lucrare, schema e un șir de concepte și atât: cu exemplul dinainte, I–D–G, sau, dând alte exemple, trup–suflet–spirit, sau transcendent–imanent și ele pot continua la nesfârșit. În fine, algoritmul lui Noica este unul alcătuit din patru pași, așadar unul tetradic, iar algoritmul, împreună cu schema aferentă și cu reprezentarea de bază, redă esența ontologiei sale. Cu ajutorul lor, ontologia noiciană poate fi redată făcând uz chiar de un cu totul alt jargon decât cel noician, ceea ce înseamnă că nu jargonul surprinde intimitatea unei gândiri, ci reprezentarea intuitivă pe care se sprijină acea gândire. O aceeași idee poate fi prezentată prin intermediul unor jargoane radical diferite. Dacă acest lucru nu poate fi făcut, dacă așadar o idee nu poate fi desprinsă de jargonul în care a fost gândită pentru prima oară, pentru a putea apoi să fie povestită cu alte cuvinte și în alt jargon, atunci nu avem de-a face cu o idee, ci cu un jargon lipsit de idee.

Dacă natura unei idei stă în reprezentare și în nimic altceva, asta înseamnă, nici mai mult nici mai puțin, că adevărul unei ontologii nu stă în concordanța ei cu realitatea, ci în concordanța ei cu imaginea pe care filozoful și-a făcut-o despre realitate. Ceea ce e totuna cu a spune că, în cazul filozofiei, criteriul adevărului nu e *adaecvatio rei et intellectus*, ci *adaecvatio intuitus et intellectus*. Nu cât de bine surprinzi realitatea contează, ci cât de bine îți

descrii reprezentarea intuitivă pe care ți-ai făcut-o în minte cu privire la acea realitate. Dacă această adecvare între reprezentare și țesătura conceptuală există, atunci exegetul va putea găsi o coerență internă a limbajului, coerență generată în întregime de fidelitatea și de precizia cu care filozoful își descrie viziunea, dar o viziune care este tocmai reprezentarea intuitivă pe care filozoful și-a făcut-o despre lume. Ea este totuna cu acea *Weltbild* sau *Weltanschauung* din filozofia tradițională. Menirea unui exeget noician este să judece critic gradul de coerență internă a terminologiei lui Noica plecând de la relația acestei terminologii cu reprezentarea de bază. Lucrul acesta este atât de important încât merită subliniat încă o dată: coerența unui discurs filozofic nu stă în relațiile logice stabilite de filozof între termeni, și asta deoarece aceste relații sunt ulterioare și depind în întregime de imaginea din mintea filozofului, ci în precizia și consecvența cu care filozoful folosește aceiași termeni pentru a desemna aceleași lucruri în cadrul reprezentării intuitive de bază. Relațiile logice dintre termeni vor apărea abia după ce fiecare termen își va fi găsit locul său în cadrul reprezentării intuitive de bază.

Cum spuneam, aceeași reprezentare poate fi descrisă făcând uz de mai multe seturi de termeni, iar relațiile logice din cadrul fiecărui set de termeni pot să difere în mod radical, ele aflându-se în întregime la discreția minții filozofului. Este o iluzie să îți închipui că un filozof începe prin a stabili niște relații logice între termeni fără a hotărî mai întâi cui anume sau la ce anume corespund acei termeni în cadrul reprezentării intuitive de bază. Și asta pentru că nu există nici un concept căruia să nu îi corespundă ceva intuitiv în mintea filozofului. Așa se explică de ce până și termenii care nu au un corespondent în realitate sunt totuși asociați unei reprezentări intuitive în mintea filozofului. Un autor care procedează invers, stabilind

mai întâi relațiile logice dintre termeni și abia apoi încercând să stabilească locul lor în cadrul unei intuiții, va fi silit la o necurmată echilibristică între niște forme goale, lipsite de conținut sensibil, și un conținut intuitiv ce nu se supune acelor forme. Rezultatul va fi incoerența discursului propriu și inexistența unor fire, oricât de firave, care să lege imaginea despre lume a filozofului de lumea propriu-zisă.

Ceea ce cititorului, adâncit într-o pagină de filozofie, îi apare drept foarte abstract și obscur, autorului îi este cât se poate de concret și vizibil, și asta pentru că primul duce lipsă de ceea ce autorul are din plin: reprezentarea. Când spun în sinea mea „Dumnezeu", nu se poate să nu-mi făuresc o reprezentare, oricât de vagă, fugară și de nestatornică, despre acel ceva pe care eu îl numesc astfel. De felul în care reușesc apoi să prind în cuvinte nestatornicia acestei reprezentări depinde adevărul teoriei mele despre Dumnezeu, și asta în ciuda faptului că eu nu cred în Dumnezeu. Iată de ce obscuritatea unui jargon nu ține de abstracțiunea lui, ci de trecerea sub tăcere a reprezentării intuitive la care se referă jargonul.

Nu există gând, oricât de profund, care să nu poată fi exprimat într-o formă limpede și simplă. Ideea că un gând, cu cât este mai dificil, cu atât expresia lui trebuie să fie mai obscură, își are originea în aceeași duplicitate în virtutea căreia orice filozof își pune masca unei gândiri care, pe cât se vrea de abstractă și generală, pe atât de concretă și intuitivă este ea. Și dacă ea este intuitivă și concretă nu e pentru că se referă la realitatea lumii, ci la imaginea pe care filozoful și-a făcut-o despre realitate.

De aici se poate desprinde o constatare stranie: regula de bază a scrierii unei cărți de filozofie este ca autorul să-și prezinte gândurile fără a preciza reprezentarea intuitivă pe care au avut-o în minte atunci când și le-a scris.

De aceea, orice cititor al unei cărți de filozofie, neavând de la început reprezentarea pe care autorul cărții o avea în minte, este silit să umple cu propria imaginație golul intuitiv al discursului din acea carte. Și cum imaginația înseamnă implicit gândire, efortul de imaginație pe care ți-l cere o carte de filozofie este cea mai convingătoare dovadă că filozofia își are rostul ei.

Și totuși, nu e o întâmplare că învinuirea statornică ce i s-a adus filozofiei este că, înlăuntrul ei, gândirea, prea abstractă fiind, nu are nici o legătură cu realitatea vieții noastre. Principala justificare pe care o invocă în acest caz filozofia este aceea că, dacă conceptul nu ar fi abstract, el nu ar putea avea o semnificație generală, și că la un concept general nu poți ajunge decât printr-un inevitabil proces de abstractizare. O asemenea justificare se sprijină pe prejudecata că, în cazul oricărui jargon filozofic, un termen cu semnificație generală s-ar referi la ceva din realitate, când de fapt el nu descrie decât o parte din reprezentarea mentală a filozofului. Nici o ontologie nu vorbește despre realitatea lumii, ci despre reprezentarea pe care filozoful și-a făcut-o cu privire la acea realitate. Firele care leagă o teorie filozofică de realitatea pe care pretinde a o explica sunt atât de firave că simpla lor indicare ar risipi aparența de cunoaștere întemeiată pe care o emană acea teorie.

Oricărui filozof ce clădește o teorie ar trebui să i se ceară să descrie reprezentarea pe care a avut-o în minte atunci când a construit-o. Dacă nu poate să-și prezinte propria reprezentare despre lume, fie nu are o asemenea reprezentare, ceea ce înseamnă că nu gândește nimic, fie o are dar o păstrează ascunsă, ceea ce înseamnă că este duplicitar. Că duplicitatea pe care filozoful o dovedește este o trăsătură inerentă oricărui om care se apucă să scrie filozofie nu poate avea darul de acoperi de deriziune rostul discursului filozofic. Ar fi semnul unei mari confuzii, ba

chiar al unei rele-voințe dacă aș insinua că, duplicitar fiind, filozoful este mânat de o simplă ambiție histrionică în virtutea căreia vrea să treacă în ochii semenilor drept ceea ce nu poate să fie: un gânditor a cărui minte a putut ajunge acolo unde majoritatea semenilor nu pot ajunge. Nu, dorința filozofului de a înțelege lumea este sinceră, numai că mijloacele pe care le are la îndemână sunt precare: reprezentări și noțiuni.

Spuneam adineauri că, atunci când folosim noțiuni, împărțim realitatea în calupuri de existență. Aceste calupuri sunt exact ceea ce sugerează acest cuvânt, și anume părți mari și brute dintr-o lume ale cărei articulații intime nu pot fi surprinse de cuvintele limbii obișnuite. Drama filozofiei nu este atât că, prin termenii vagi de care face uz, separă niște calupuri prea mari din existență, atât de mari că totul pare un joc de-a generalitățile, ci că ea ajunge să privească aceste calupuri drept cărămizile de bază ale lumii, ipostaziind niște noțiuni abstracte și largi în realități concrete de dimensiuni minuscule. Așa se face că a vrea să descrii lumea prin intermediul unor asemenea calupuri terminologice aduce cu strădania de a prinde structura lumii într-o plasă conceptuală ale cărei ochiuri sunt mult prea largi pentru configurația infinitezimală a lumii — sau, folosind o expresie plastică, seamănă cu tentativa de a culege flori cu cupa buldozerului, sau cu încercarea de a inciza foarte fin pielea unui om nu cu bisturiul, ci cu drujba. Un jargon filozofic este ca o pânză ce vrea să țină, în urzeala prea largă a nodurilor și ochiurilor ei, mărunțele cute ale unui pârâu de munte, năzuind în același timp să pătrundă dincolo de pârâu, către înțelesurile ascunse în piatra prundișului.

*

În lumea mitului grec ni se povestește că Arahne, fiica lui Idmon, și-a pus la încercare meșteșugul de țesătoare întrecându-se în arta urzelii de pânze cu zeița Pallas-Athena.

Stăpânind un talent mirabil, grație căruia putea urzi țesături fine și străvezii ca văzduhul, Arahne a țesut o pânză mai frumoasă decât cea a Pallas-Athenei, învingând-o pe zeiță și stârnindu-i mânia. Trebuind să plătească îndrăzneala de a-și fi umilit zeița, Arahne a fost metamorfozată într-un păianjen osândit veșnic să urzească la nesfârșit o pânză. Filozofii aduc foarte mult cu Arahne: țes o pânză conceptuală peste lume, dar având pe deasupra iluzia că pot învinge nu pe Pallas-Athena, ci misterul lumii. Răsplata îndrăznelii lor, aceea de a țese o pânză conceptuală atât de frumoasă încât să zugrăvească în ea misterul lumii, fiecare după capul lui și în răspăr cu cei de dinaintea lui, o plătesc prin supunerea la un ordalițiu ce seamănă foarte mult cu blestemul căruia i-a căzut pradă un alt personaj mitic: Tantal. Legat de o stâncă, cu apa până la piept și cu ramuri încărcate de fructe deasupra capului, Tantal este prototipul omului ce se mistuie de dorință cu ispita înfiptă sub nas. Orice tentativă de a ridica capul pentru a prinde cu gura un fruct este însoțită de ridicarea imediată a crengilor, și fiecare aplecare a capului spre a sorbi din apa ce-i împresoară pieptul este urmată de o coborâre a luciului apei. Suferind de sete și foame, Tantal se stinge în chinuri, cu fructele deasupra frunții și cu apa atingându-i bărbia. Atât de aproape de ele și totuși nefiind în stare să le ajungă. Filozoful trăiește ipostaza modernă a blestemului tantalic, locul fructelor și al apei fiind luat de misterul lumii. Un mister pe care îl are sub nas, dar pe care, oricât s-ar strădui, nu îl poate ajunge. Misterul se retrage la cel mai mic gest pe care filozoful tantalic îl face în încercarea de a-l prinde în țesătura sa conceptuală. Țese și crede că a prins misterul, dar misterul se retrage din fața oricărei strădanii de a-l prinde. Dar în vreme ce Tantalul mitic este legat de o stâncă și ispita din fața lui se retrage mereu, în cazul filozofului legăturile ce îl pironesc locului nu există, iar misterul nu se retrage deloc.

Și atunci de unde neputința filozofului de a surprinde misterul? Răspunsul e deprimant: nu în limitele umane ale filozofului se află neputința, ci în îngrădirea drastică a resurselor filozofiei. Dacă filozoful nu poate prinde misterul lumii este pentru că disciplina în care se mișcă este una de o precaritate desuetă. Cu concepte și cu intuiții menite a da un conținut intuitiv conceptelor nu se poate cunoaște nimic, cu atât mai puțin realitatea. Tot ce poate face filozofia e să încerce să prindă în mreaja urzelii conceptuale o lume asupra căreia nu are nici o influență și la care, pe deasupra, nu are nici o cale de acces în afara intuiției. Lipsită de observație, de experiment și de verificarea prin experiență a adevărurilor pe care le proferează, filozofia mai duce lipsă, pe deasupra, de unealta supremă a cunoașterii: matematica. Incapabilă de a-și asimila matematica, filozofia este condamnată azi la o obediență deplină în raport cu științele. Tot ce știe un filozof despre lume îi este dat de-a gata de științe.

Verdictul kantian, că în fiecare disciplină există atâta știință câtă matematică[5] este în ea, verdict despre care s-a crezut multă vreme că este doar un vot de blam împotriva filozofiei cu pretenții de cunoaștere științifică, seamănă tot mai mult cu sentința condamnării ei la moarte. Căci, nefiind o știință, adică un mijloc de cunoaștere, filozofia s-a străduit până acum să pună în ordine niște cunoștințe pe care științele i le oferea. Justificarea ei supremă ținea de caracterul particular al științelor, care, aplecate fiecare asupra domeniului lor de cercetare, nu mai aveau putința

[5] „Ich behaupte aber, daß in jeder besonderen Naturlehre nur so viel eigentliche Wissenschaft angetroffen werden könne, als darin Mathematik anzutreffen ist." („Afirm însă că, în fiecare teorie particulară despre natură, nu există decât atâta știință autentică câtă matematică e de găsit în ea.") — (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, „Vorrede", din *Kants gesammelten Schriften*, 1902-1923, CD-ROM) (*t. a.*).

să surprindă întreaga lume și sensul ei, și atunci filozofiei îi revenea tocmai rolul a da o imagine globală a lumii printr-o sinteză și chiar printr-o întemeiere a tuturor științelor. Astăzi, lucrurile s-au limpezit: filozofia nu mai poate oferi o viziune asupra lumii, cu atât mai puțin să strângă la un loc sau să întemeieze puzderia de cunoștințe ale științelor lumii. În plus, toți avem astăzi aceeași *Weltanschauung*, indiferent că recunoaștem sau nu acest lucru: ea este viziunea științifică, ceea ce înseamnă că privim lumea nu cu ochii lui Platon, ai Sfântului Pavel sau ai lui Hegel, ci cu ochii științei.

Când Noica spune în *Devenirea întru-ființă* că, fără conceptul ei suprem, cel de ființă, filozofia ar merita să dispară din lume[6], el oferă nu numai cel mai slab argument în favoarea filozofiei, dar în plus pune degetul pe rana cea mai adâncă a acestei discipline: căci dacă filozofia ar fi avut drept temei suprem de justificare gândirea ființei, ea ar fi dispărut de mult din lume, cum de mult ar fi dispărut și categoria celor ce se numesc filozofi. Dar ființa este un cuvânt și atât, și nu în ea stă șansa filozofiei, ci în starea de spirit a celor care o practică. A gândi ființa este un lucru secundar și lipsit de importanță. În schimb de prim ordin și de maximă importanță este ca în fața ființei sau a realității să vii cu o reprezentare și o schemă conceptuală proprii. O reprezentare și o schemă în care să-ți vezi întruchipate propriile fantasme și gânduri, o reprezentare și o schemă care să-ți reprezinte ideea, acea idee cu care ai reușit să îmbrățișezi lumea.[7] Aceasta e filozofia și atât poate ea.

---

[6] „Numim filozofie această cuprindere, respectiv comprehensiune a lumii. Iar dacă, regândită filozofic, ființa nu ar putea spune fiecărui lucru cum că «este» — în măsura în care este — atunci filozofia ar merita să dispară din lume." (*Devenirea întru ființă*, Humanitas, București, 1998, p. 193.)

[7] „Asta am vrut în fond. Să vin cu bănuțul meu, cu ideea mea, și să îmbrățișez cu ea tot ce mă îmbrățișează: natura, comunitatea,

Cine cere mai mult filozofiei va trăi blestemul de care au avut parte Arahne și Tantal, dar un blestem a cărui ipostază modernă, una mai domestică și mai lipsită de cruzimea rafinată a lumii mitice, va îmbrăca forma dezamăgirii. Despre o asemenea dezamăgire vorbește un fragment al lui Gabriel Liiceanu din cartea *Cearta cu filozofia*: „Filozofia are prostul obicei de a ataca o temă întârziind în premisele ei. Există o *lentoare exasperantă* a discursului filozofic, care se manifestă mai ales în dificultatea de a începe: el dă târcoale problemei aflate în discuție, temându-se parcă să o atace direct. Filozofia are ceva din zborul marilor păsări de pradă care execută vaste manevre de încercuire deasupra victimei peste care urmează să cadă. Numai că în filozofie nu se cade niciodată *direct* asupra unei probleme, așa cum se cade, în cele din urmă, asupra prăzii vizate. Aici *ritualul de încercuire* e totul. [...] De aceea filozofia poate ajunge să *dezamăgească*; ea vorbește adesea despre altceva decât a promis să vorbească sau nu mai ajunge niciodată să vorbească despre ceea ce a promis. Întotdeauna prada și câștigul filozofiei se află *în altă parte* decât acolo unde te-ai aștepta să le găsești. Orice discurs filozofic se mișcă în spațiul *surprizei*."[8]

Tot ce am spus până acum se regăsește, într-o altă formă, în acest fragment al lui Gabriel Liiceanu. Când un filozof își alege o temă asupra căreia s-a hotărât să se aplece, demersul lui se va desfășura cu o *lentoare exasperantă*, iar cauza acestei lentori nu stă în incapacitatea filozofului de a ataca *de-a dreptul* tema aleasă, ci în nevoia de a privi imaginea particulară a acelei teme prin reprezentarea intuitivă de bază pe care o are în minte. Așa se face că *premisele* temei

---

limba, cultura însăși." (Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, Humanitas, București, 2003, p. 146.)

[8] Gabriel Liiceanu, „Elemente de patologie a spiritului și a culturii" în *Cearta cu filozofia*, Humanitas, București, 1998, pp. 131–132.

pe care și-a ales-o ca obiect de cercetare nu au de obicei o legătură directă cu tema, ci cu reprezentarea de fond din mintea sa. Această reprezentare de bază constituie de fapt premisele intuitive pe care se va sprijini filozoful în încercarea de a spune ceva cu sens despre tema dorită, dar pentru că niciodată filozoful nu începe prin a-și dezvălui imaginea de fond din mintea lui, ci recurge direct la un jargon filozofic al cărui înțeles nu poate fi sesizat decât pe baza reprezentării de bază, tocmai de aceea impresia pe care o va lăsa discursul său va fi unul de *întârziere* într-un teren aflat undeva înaintea temei de discuție: filozoful își pregătește terenul, adică își desfășoară jargonul, numai că acest teren precedă tema și cel mult o anticipează, fără însă ca până la urmă să ajungă să mai vorbească despre ea. Această pregătire a terenului seamănă cu o manevră de delimitare a unui teritoriu ce nu are deocamdată de-a face cu tema propriu-zisă, și asta pentru că, pregătindu-și terenul, adică săvârșind o *manevră de încercuire* și împrejmuire a unei zone speculative, ceea ce încercuiește și delimitează filozoful nu este imaginea temei, ci perimetrul reprezentării de bază din mintea lui. În cazul fericit al unui filozof care chiar are o idee, adică în cazul în care filozoful are o reprezentare intuitivă proprie, pe care să o poată aplica asupra oricărei alte imagini particulare, pregătirea terenului va culmina până la urmă cu abordarea temei dorite, o abordare care, deși se petrece oarecum târziu și într-un moment când nu se mai știe exact despre ce anume vorbește filozoful, rămâne totuși o abordare frontală a temei: o abordare nu directă, de vreme ce a fost mijlocită de înfățișarea prealabilă a reprezentării interpretative, dar totuși una frontală. Acest lucru este însă valabil numai în cazurile rare ale gânditorilor care abordează orice temă prin prisma aceluiași unghi de vedere. În celelalte cazuri, filozoful își propune să atace tema fără a avea o grilă

interpretativă proprie, adică un punct de vedere: rezultatul deprimant va fi că abordarea temei nu va mai avea loc niciodată, filozoful amânând la nesfârșit întâlnirea cu tema și pierzându-se în considerații lăturalnice pe care le preschimbă în tot atâtea pretexte de continuare a cercetării. În asemenea cazuri, nici măcar de un început propriu-zis al discursului nu se mai poate vorbi, filozoful neavând de fapt de unde să pornească; lui îi lipsește acel punct de plecare alcătuit dintr-o reprezentare intuitivă proprie. Mai mult chiar, deși filozoful promite că ritualul de încercuire înseamnă o apropiere treptată de tema dorită, el ajunge să se îndepărteze tot mai mult de ea, în virtutea unei regres constant care îl împinge înapoi, din temă preliminară în altă temă preliminară, și tot așa. Tema anunțată la început devine un simplu pretext care îi dă posibilitatea filozofului să pună în scenă un arsenal filologic a cărui relevanță pentru lămurirea temei respective este cel mai adesea nulă. Acesta este cazul deplorabil în care filozofia decade la rangul unei discuții despre cuvinte, o discuție în cursul căreia vorbim despre cuvinte folosind alte cuvinte și neîntrebându-ne o clipă cărei reprezentări intuitive îi corespund acele cuvinte. Iată situația în care filozofia ajunge *să dezamăgească*, cititorul trăind cu senzația că are de-a face cu o stratagemă a tergiversării continue. Iată de ce *prada* asupra căreia gânditorul promite că se va abate fără a mai ajunge să o atingă va fi întotdeauna *în altă parte*, și anume în reprezentarea pe care filozoful o are în minte. Și iată de ce, dacă se poate vorbi de o surpriză în materie de filozofie, ea se află în ceea ce se găsește *dincoace* de temă, mai precis în reprezentarea din mintea filozofului.

Numai că filozofia nu ar ajunge să dezamăgească dacă nu ar exista oameni care să se fi amăgit mai întâi în privința rosturilor ei. Fiozofia, atunci când năzuiește să fie mai mult decât poate să fie, adică nu doar o stare de spirit,

ci chiar o cunoaștere asigurată despre lume, poate deveni foarte ușor un mod de a te amăgi singur. Cei ce se amăgesc în privința putințelor filozofiei vor trăi gustul nedorit al dezamăgirii despre care vorbea fragmentul anterior. Cum în lucrarea de față nu am de gând să dezamăgesc cititorul, voi aborda în primul capitol viziunea lui Noica despre lume, ocolind lentoarea exasperantă și întârzierea nedefinită în hotarul unor premise de tip filologic sau tradițional. Restul va veni de la sine.

Un singur lucru ar mai fi de spus. Drama unei lucrări de exegeză a cărei pretenție este înțelegerea strict tehnică, concept cu concept, a ontologiei lui Noica este că îi omoară acesteia farmecul. În această privință, a face exegeză aduce cu o crimă de lezmajestate. Îl omori pe filozof, risipindu-i aura de mister și punând în locul ei un set de scheme și de raporturi logice a căror serbezime ajunge în final să te plictisească până și pe tine, autorul lor. Însă pesemne că acesta e prețul pe care trebuie să-l plătești pentru a-l înțelege pe Noica: când totul devine clar și distinct, nu mai rămân penumbre care să te poată fascina. Ar trebui de aceea, în revanșă la tehnica sepulcrală din această carte, scrierea unei alte cărți, una în rândurile căreia farmecul gânditorului Noica să fie redat întocmai, potrivit simbolului pe care acest om l-a întruchipat în ochii noștri. Deocamdată însă, rămânem la exegeză.

II

VIZIUNEA LUI NOICA ASUPRA LUMII

„Fără a cuteza să spunem că unda este idee, nu vom putea spune nici altceva."[9]

CONSTANTIN NOICA

În ordine cronologică, cea dintâi carte în care Noica își înfățișează viziunea despre lume este *Douăzeci și șapte trepte ale realului*. Lucrul este cu atât mai curios cu cât, în paginile acestei cărți, Noica nu vorbește despre propriile gânduri, ci despre acele idei, „cele mai generale ale cugetului"[10], pe care obișnuim să le numim categorii. Categoriilor consacrate din tradiția filozofică — cele 10 aristotelice și cele 12 kantiene — Noica le adaugă cele 5 categorii pe care Platon le analizează în dialogul *Sofistul*. În total 27 de categorii ce reprezintă tot atâtea trepte într-o scară ascendentă ce alcătuiește ierarhia realității. „Rămâi o clipă surprins să vezi, în aceste ciudățenii speculative ale gândirii, prefigurarea bine cunoscutelor noastre științe: fizică, chimie, botanică, zoologie, biologie și științele despre om. Dar așa trebuia să fie, îți spui, dacă filozofia tradițională n-a fost o absurditate și cultura științifică de astăzi nu e un exces intelectualist. Gândirea omului nu putea să nu fie solidară, în adânc, cu ea însăși; nu se putea ca ea să conceapă două mii de ani ceva și să găsească dintr-o dată altceva."[11]

Gândul lui Noica e limpede: prin categoriile cu ajutorul cărora a încercat să cuprindă realitatea, filozofia, chiar

---

[9] *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990, p. 69.

[10] *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, Humanitas, București, 1999, p. 5.

[11] *Ibidem*, p. 7.

fără să o știe, a prefigurat științele de astăzi. Iar dacă științele s-au desprins treptat de filozofie este pentru că această desprindere a fost făcută cu putință de filozofia însăși, prin chiar categoriile cu care a gândit regiuni separate ale lumii. Omul a început prin a gândi filozofic și a ajuns astăzi să gândească științific. Iar gândul lui Noica, pentru că acest gând este al lui și nu al tradiției filozofice, este acela de a stabili o corespondență între cele trei mari paliere ale lumii — natura anorganică, natura organică și natura umană — și cele trei grupe de categorii filozofice. Așa se face că, potrivit lui Noica, naturii anorganice (fizice și chimice) îi corespund cele 5 categorii platonice, celei organice (regnul vegetal și animal) cele 10 aristotelice și, în fine, celei umane, cele 12 categorii kantiene. Restul cărții, de-a lungul a 27 de capitole, va cuprinde prezentarea, pe rând și într-o formă înlănțuită, a acestor 27 de categorii, iar dacă în asta s-ar fi rezumat conținutul cărții, atunci nu aș fi avut nici un motiv să o pomenesc.

Numai că se întâmplă ceva straniu în această carte: de vreme ce categoriile sunt în număr de 27, te-ai fi așteptat ca numărul capitolelor să fi fost tot 27. Numai că ele nu sunt 27, ci 28, căci cartea se încheie cu un epilog cu totul și cu totul ieșit din comun. El se intitulează „Epilog la douăzeci și șapte trepte: unda", și nu se poate, citindu-l, să nu te întrebi ce s-a petrecut în mintea lui Noica de a putut, la sfârșitul unei cărți de pură speculație filozofică, să insereze un capitol de pură concepție fizică. Aproape că tu însuți ești tentat să sari repede peste el, trecându-l cu vederea și considerându-l un fel de apendice exotic și inutil, pe care Noica îl scrisese parcă sub imperiul unei lecturi recente dintr-o carte de popularizare a fizicii. Dar e îndeajuns să citești primele rânduri ca să-ți dai seama, din tonalitatea lor gravă, că gândirea lui Noica se afla la un punct de răscruce: „Două mii și ceva de ani speculația

filozofică a prefigurat științele. Acum, într-un singur veac, științele prefigurează filozofia. Totul provoacă astăzi gândirea să-și dea noi categorii, să-și regândească «ideea», să se regândească pur și simplu drept gândire."[12]

Răsturnarea de optică este totală: nu numai că științele, desprinzându-se de filozofie, i-au confiscat acesteia tot ce avea mai propriu, și anume categoriile, ajungând să le interpreteze și să le folosească în alt fel, dar acum noile concepte ale științelor pot da filozofiei posibilitatea de a-și regândi până și categoriile care au încetat să-i mai aparțină. Științele nu numai că s-au rupt, ca discipline autonome, de filozofie, dar au ajuns chiar să-i prefigureze destinul. Și numai procedând așa, numai regândindu-și vechile categorii, filozofia va putea să și le însușească din nou. Iată cum gândul pe care Noica îl scria la începutul cărții își află completarea acum, la încheierea ei: dacă nu se poate ca omul, după ce a gândit două mii de ani ceva, să înceapă *dintr-o dată* să gândească altceva, în schimb este foarte posibil să ajungă să gândească *treptat* altceva, și anume acel altceva la care au ajuns astăzi științele. În acest punct de răscruce al gândirii, filozoful are de ales: ori tăgăduiește altceva-ul științelor și rămâne prins în ceva-ul revolut al tradiției filozofiei, ori caută să preia și să reinterpreteze vechiul „ceva" tradițional din unghiul de vedere al altceva-ului actual. Că vrem sau nu vrem, Noica a ales cea de-a doua cale, iar altceva-ul care avea să marcheze gândirea filozofică a lui Noica avea să poarte numele de *undă*. Simplu spus, ontologia lui Noica este o regândire a ontologiilor tradiționale prin prisma conceptului de undă, sau, inversând perspectiva, ontologia lui Noica este o viziune ondulatorie *sui generis* descrisă cu ajutorul jargonului filozofic, dar o viziune ondulatorie a

[12] *Ibidem*, p. 143.

cărei asemănare cu mecanica ondulatorie din știința fizicii este una foarte firavă. Mai simplu spus, Noica a preluat reprezentarea intuitivă a undelor din fizică și a prelucrat-o apoi, prin propria lui imaginație, până la căpătarea unei viziuni ontologice proprii, în care intuiția inițială abia dacă mai poate fi depistată. În fond, problema nu este dacă o ontologie are ca punct de plecare o imagine intuitivă de tip fizic (de fapt orice intuiție, de vreme ce este sensibilă, nu poate fi decât fizică; intuiția intelectuală este tot o intuiție sensibilă), ci adevărata problemă este ce anume reușește filozoful să facă cu ajutorul acestei intuiții. Gândul că o viziune filozofică încetează de a mai fi filozofică doar pentru că s-a născut sub sugestia unei intuiții eminamente fizice nu îl poate avea decât unul care confundă teologia cu filozofia. Filozofia vorbește despre o singură lume, cea de aici.

Și totuși, oricât mi-aș repeta, încercând să mă conving singur, că frazele de mai sus vor suna firesc în mintea unui lector, îmi dau prea bine seama că ele îi vor provoca o uimire plină de contrariere. Căci a construi o ontologie în raza de sugestie a unei intuiții eminamente fizice, intuiție pe care gânditorul a preluat-o din științe și căreia apoi i-a rămas fidel pe parcursul întregii sale evoluții ulterioare, acest gând seamănă nu atât cu un sacrilegiu săvârșit la adresa filozofului Noica, cât mai curând cu discreditarea ideii de filozofie în genere. Filozofia, suntem obișnuiți să credem, lucrează cu intuiții de altă natură decât cea fizică, ea fiind o îndeletnicire a cărei ambiție este să fie cât mai puțin fizică și cât mai mult metafizică, ea străduindu-se așadar să treacă dincolo de perimetrul frust și anodin al lumii noastre sensibile, ba chiar năzuind să explice sensibilul lumii de aici prin tărâmul non-sensibil, adică inteligibil, al unei alte lumi. Dacă ceea ce am spus în „Cuvântul înainte" al acestei lucrări nu a fost suficient,

voi adăuga aici că cei care discreditează filozofia sunt tocmai cei care nu-i acceptă statutul de gândire umană concretă și că, în al doilea rând, cel mai mare deserviciu pe care i-l poți aduce filozofiei este să-i refuzi, în numele unor intuiții ne-fizice, dreptul de a gândi concret și aplicat, pe marginea vieții și lumii de aici. Filozofia este despre om și despre lumea omului, și asta nu pentru că vrea să întoarcă spatele altor lumi, ci pentru că această lume e singura de care are cunoștință.

Epilogul cărții *Douăzeci și șapte trepte ale realului* conține, *in nuce*, viitoarea viziune ontologică din *Devenirea întru ființă*. Citatele care urmează par să fie extrase din *Tratatul de ontologie* din 1981, atâta doar că ele au fost scrise cu 12 ani mai devreme, sub forma unui epilog scurt, de patru pagini, la capătul unei cărți peste care exegeții trec de obicei repede. Cum aceste pagini sunt cu adevărat esențiale în înțelegerea ontologiei lui Noica, îmi voi îngădui să le citez pe larg:

„*Materia moartă, vie, omul sunt pachete de unde.* Suntem învăluiți în unde. Lucrurile emit unde și noi înșine o facem, cu trupul și gândul nostru. Simțurile — văz, auz, miros — nu înregistrează decât vibrații. [...] Măsurăm spațiul cu etalonul undă (din 1960), măsurăm de asemenea timpul cu oscilațiile electronice. Pregătim drept unealtă a viitorului unda, cu emisia stimulată de lumină; legăm, transmitem, comandăm prin undă. [...] *Toată realitatea pare o împachetare și despachetare de unde.*

Cu unda se schimbă imaginea noastră despre materie: aceasta devine o realitate de alt ordin, rămânând perfect materie. Într-adevăr, tot ce e materie se împarte atunci când se distribuie: o pâine se împarte, distribuindu-se mai multora, așa cum oxigenul se împarte și el, distribuindu-se în spațiu. *Singură unda*, în lumea materiei, *se distribuie fără să se împartă*. [...] Lumina o arătase, în aparenta ei imaterialitate; de aceea a și fost divinizată cândva. Dar astăzi știm că modul luminii nu e unul privilegiat: *nu reprezintă excepția, ci regula realului, o dată cu unda.*

Noutatea materiei, *de-a se distribui fără să se împartă*, ține de faptul că ea s-a dovedit *reflexivă*. S-a întors, cândva la începuturi,

asupra ei, așa cum numai spiritul părea să se întoarcă asupra-și. Într-adevăr, dacă primul atribut al materiei este mișcarea, atunci unda nu mai aduce simpla mișcare a ceva, ea reprezintă o mișcare a mișcării. Ea e o vibrație, o oscilație, sau și mai simplu o deformare locală, cum ne spune fizica, iar ceea ce se întâmplă este că deformarea se transmite din aproape în aproape. Așadar, ceea ce se mișcă este o formă de mișcare, nu un conținut. Se deplasează o deplasare, așa cum, când privești valurile, înțelegi că nu se rostogolește nimic către mal, sau că tot ce se rostogolește este o rostogolire. Imaginea materiei e alta, și totul seamănă cu ceva vechi: cu „spiritul".

Dar atunci nu trebuie oare *să regândim astăzi ideea și să o rebotezăm, din perspectiva,* mai cuprinzătoare decât lumina, *a undei?* Numim ideea după greci, de la „a vedea". Dar nu pentru faptul că e legată de unda luminoasă a purtat un nume potrivit ideea, ci pentru că e vorba de undă. [...] *Substanța și manifestarea lumii o dau unda.*

Dar atunci înseși categoriile noastre de gândire iau alt chip. Unda străbate toate categoriile trecute: e și stare și mișcare, și identitate și alteritate, după cum e laolaltă unitate, pluralitate, totalitate. Orice întruchipare ținea implicit, e drept, de toate categoriile laolaltă. Dar *unda le desfășoară explicit, și trece dincolo de ele. E ceea ce se distribuie fără să se împartă; e concentrația în expansiuni; este ființa în devenire; este Unu și Multiplu laolaltă; este fel de-a fi și fel de-a nu fi, geneză și extincțiune,* transmisiune de altceva care nu e decât transmisiune de sine; *e vehicul cu drum cu tot.*

Din tot tabloul categoriilor tradiționale, *numai limitația care nu limitează mai poate spune ceva despre ea.* Categorii noi se vor naște, atunci, sub sugestia ei: o stranie categorie a spontaneității dirijate, care de pe acum pare să comande lumea omului, în locul cauzalității simple; o categorie a comuniunii, comunicativității sau comunicanței, în locul simplei comunități; cine știe ce categorii ale complementarității, sau ale *câmpului,* ale lui aici și peste tot, ale lui acum și oricând.

Același tot ale cărui legi le-a găsit și le găsește știința este cel ale cărui sensuri trebuie să le afle filozofia."[13]

Sublinierile din textul lui Noica îmi aparțin. Ele urmăresc să pună în evidență acele expresii-cheie care vor

[13] *Ibidem,* pp. 143–146.

ajunge mai târziu să reprezinte terminologia ontologică și logică a lui Noica. De fapt, aici, în epilogul acesta atât de scurt, pus la sfârșitul unei cărți tot atât de scurte, ne aflăm în plină ontologie noiciană. „Împachetarea" undelor va deveni mai târziu principiul individuației din *Tratatul de ontologie*: individualul este o împachetare (încrucișare) de generaluri. Și aceeași împachetare a undelor, fără de care nu ar exista întruchipare individuală, va sta la originea *trecerii mediului extern în mediu intern* (a substanței în subiect). În schimb, „despachetarea" undelor, așadar procesul invers și complementar față de cel al împachetării, va ajunge să desemneze *deschiderea mediului intern către mediul extern*. Și tot în acest loc găsim și originea interpretării pe care Noica o va da silogismului: silogismul nu poate surprinde decât trecerea mediului extern în mediul intern, în schimb el nu poate da socoteală de procesul complementar, al trecerii mediului intern în cel extern. De aceea va fi nevoie de o nouă schemă logică care să poată cuprinde ambele procese. Această nouă schemă se va numi synalethism.

Trăsătura aparte a undei, aceea de „a se distribui fără să se împartă", va deveni caracteristica de bază a elementului (ființa secundă) din *Tratatul de ontologie* și totodată criteriul de identificare a ființei: putem vorbi de ființă oriunde ceva se distribuie fără să se împartă.

Apoi, ideea că „substanța și manifestarea lumii o dau unda" stă la baza conceptului de „element": elementul va fi gândit după prototipul unui *câmp* de determinații. Undele se propagă, trec și se petrec, ele sunt asemenea unor fronturi mișcătoare, precum niște limite ce se mișcă mereu și mereu și care, tocmai pentru că sunt mișcătoare, nu au sensul unor limite propriu-zise: altfel spus ele sunt niște „limitații care nu limitează".

„Regula realului este unda", spune Noica. Mai târziu, reformulând această idee, Noica avea să spună că regula

realului este abaterea de la undă, adică de la modelul ei. Ca regulă a realului, unda este „concentrație în expansiuni", expresie ce anticipează modelul pulsatoriu al ființei din *Tratatul de ontologie*. Ființa e pulsație, este concentrație și expansiune, sistolă și diastolă. Unda este „ființă în devenire", adică ceea ce se va numi mai târziu „devenire întru ființă". Și tot unda este „Unu și Multiplu" deopotrivă, adică un Unu-Multiplu, temă ce revine obsesiv de-a lungul a multora din cărțile lui Noica. Iar, în final, unda este „vehicul cu drum cu tot", expresie care sugerează întocmai ideea șenilei din *Scrisori despre logica lui Hermes*.

S-ar putea crede că termenul de undă este un simplu laitmotiv la care Noica a revenit iarăși și iarăși numai pentru că în ea, în undă, Noica își vedea confirmat un gând propriu. În realitate, lucrurile stau de-a-ndoaselea: unda nu este o confirmare, printre altele, a unui gând propriu, ci unda este chiar sursa și prototipul intuitiv al gândirii ontologice a lui Noica. E o greșeală să se creadă că Noica a avut mai întâi o viziune ontologică proprie pe care apoi și-a văzut-o adeverită în modelul undei, ci pur și simplu acest model i-a sugerat filozofului român un mod aparte de a privi lumea. Toți filozofii privesc aceeași lume, dar foarte puțini ajung să o privească numai cu ochii lor. Iar Noica chiar a reușit acest lucru: să privească lumea numai cu ochii lui, nu prin delegație și nici prin intermediari.

Până la „întâlnirea" cu unda, gândirea lui Noica era preocupată de tot și toate, interesul filozofului român cuprinzând o diversitate copleșitoare de teme (istoria filozofiei, științe, filozofia culturii ș.a.m.d.), dar o diversitate pe care Noica, lipsit fiind încă de un gând călăuzitor, nu o putea pune în ordine: îi lipsea un criteriu de reducere a diversității la unitate, îi lipsea acea reprezentare intuitivă de bază la care să poată reduce orice altă imagine a unei

realități particulare. Dar o dată găsit un criteriu de orientare, adică o imagine-prototip, devălmășia diversității avea să se transforme repede în ordine. E ca atunci când, după ce ai strâns o cantitate copleșitoare de cunoștințe a căror dezordine și felurime seamănă cu un haos teoretic, dai la un moment dat peste un punct de vedere ce aruncă brusc o lumină unificatoare asupra acelui haos. Din momentul acela, gânditorul nu mai caută la întâmplare, rătăcind de la un gând la altul și oscilând de la o interpretare la alta, ci înțelegerea lui este ghidată, este țintită, ochiul filozofului izbutind să vadă o ordine acolo unde, cu puțin timp mai înainte, nu putea să vadă decât un hățiș inextricabil.

Simt nevoia să repet: că o ontologie are ca punct de plecare o imagine intuitivă de tip fizic nu este câtuși de puțin un semn de rău-augur în privința valorii acelei ontologii. Nici un filozof nu și-a căpătat viziunea ontologică stând „în aer", contemplând esențe trancendente și idei imponderabile, ci pur și simplu a privit lumea prin prisma unei imagini pe care, din punctul lui de vedere, el a considerat-o cea mai în măsură să redea structura și dinamica lumii acesteia. În *Știința logicii*, Hegel prezintă doctrina esenței având necontenit în fața ochilor imaginea intuitivă a două oglinzi ce se reflectă una în alta, cum tot astfel, în *Fenomenologia spiritului*, raportul dintre două conștiințe este prezentat după modelul aceleiași imagini intuitive. Că fiecare lucru (conștiință) se reflectă în celălalt și este o unitate alcătuită din el însuși și contrariul său poate fi înțeles cel mai ușor pe baza raportului dintre două oglinzi puse față în față, când fiecare oglindă este alcătuită din ea însăși și imaginea reflectată a celeilalte oglinzi. Numai că Hegel nu dă în vileag acest model intuitiv, cel puțin nu în cărțile pe care le-am pomenit, în schimb o face în mod explicit în volumul II din *Enciclopedia științelor filozofice* (*Filozofia naturii*), dar o face lăsând impresia că se dezice

de acest model, sub cuvânt că regresul la nesfârșit este inevitabil. Atâta doar că Hegel, cu toate că repudiază acest model intuitiv, îl folosește de fapt din plin, dar *subreptice*, în toate cărțile lui: „Haben wir noch einen Spiegel gegenüber und ein Licht in der Mitte, so ist dies Sichtbare in beiden Spiegeln zugleich, aber in jedem nur mit der Determination des andern Spiegels, und ebenso wird auch an beiden ihr eigenes Bild sichtbar, weil es am andern Spiegel sichtbar ist; und so geht es ins Unendliche fort, wenn die Spiegel Winkel gegeneinander haben, indem man dann den Gegenstand so viel mal sieht, als die Breite der Spiegel es zuläßt. Will man dies mit mechanischen Vorstellungen erklären, so gerät man nur in die ärgste Verworrenheit. Nennen wir die zwei Spiegel A und B und fragen, was in A sichtbar sei, so lautet die Antwort B; B ist aber, daß A sichtbar darin ist; also ist in A sichtbar A als in B sichtbar. Was ist nun in B sichtbar? A selbst, und A als in B sichtbar. Was ist ferner in A sichtbar? B und das, was in B sichtbar ist: d. i. A selbst, und daß A in B sichtbar ist usf. So haben wir immer die Wiederholung desselben, aber so, daß das jedesmal Wiederholte besonders existiert."[14]

---

[14] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)* vol. 2, p. 125, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970. „Dacă avem încă o oglindă în față și o lumină între ele, atunci acest obiect vizibil se găsește în ambele oglinzi în același timp, dar în fiecare din ele numai cu determinația celeilalte oglinzi; și deopotrivă, în amândouă devine vizibilă totodată propria ei imagine, deoarece ea este vizibilă în cealaltă oglindă; și astfel se merge mai departe la infinit, când oglinzile au înclinare una față de alta, obiectul fiind văzut de atâtea ori cât permite lățimea oglinzii. A căuta explicația acestui fenomen în reprezentări mecanice înseamnă doar a cădea în cea mai rea confuzie. Dacă numim cele două oglinzi A și B, și ne întrebăm ce este vizibil în A, răspunsul este B; B însă este faptul că A este vizibil în el; așadar în A este vizibil A ca vizibil în B. Ce este acum vizibil în B? A însuși și A ca vizibil în B. Ce este vizibil, mai departe, în A? B și ceea ce este

Rolul celor două oglinzi în gândirea lui Hegel va fi preluat, în filozofia lui Noica, de către undă. E bine s-o spunem cât mai apăsat: Dacă în cazul lui Noica modelul intuitiv al lumii nu este unul ondulatoriu, atunci expresii precum „închiderea care se deschide", „deschiderea care se închide", „curgere staționară", „devenire staționară", „câmp de determinații" și „limitație care nu limitează" nu au nici un înțeles. Ele par născocite de o minte care, suferind de morbul paradoxurilor gratuite, a ținut cu orice preț să dea naștere unor expresii oximoronice. Nimic nu întrece în absurditate o expresie ca „închiderea care se deschide", dar din momentul în care vezi lucrurile cu ochii lui Noica și poți răspunde la întrebarea: Cine se închide pentru a se deschide din nou?, din acel moment expresia încetează de a mai fi absurdă. Orice expresie contradictorie în sine încetează să mai fie contradictorie dacă privești cele două părți ce se contrazic *în succesiune*, adică într-o desfășurare în care o parte urmează celeilalte. Abia apoi poți să privești părțile drept entități coexistând simultan, înțelegerea paradoxului fiind astfel cu putință.

Dacă la Noica modelul intuitiv al lumii nu este unul ondulatoriu, atunci nimeni nu poate înțelege de ce silogismul este o trecere a mediului extern în mediul intern și de ce Noica propune o dialectică tematică în patru timpi căreia îi va corespunde în *Scrisori despre logica lui Hermes* o formațiune logică ce stârnește zâmbetul indulgent al logicienilor: synalethismul. Fără modelul ondulatoriu în subsidiar, synalethismul chiar este invenția unui diletant ce a nimerit din greșeală în logica predicatelor.

---

vizibil în B: adică A însuși și faptul că A este vizibil în B; și așa mai departe. Avem astfel o repetare a aceluiași lucru, dar în felul că ceea ce se repetă de fiecare dată există în chip particular." (*Filozofia naturii*, trad. de Constantin Floru, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971, pp. 126–127.)

Dacă la Noica modelul intuitiv al lumii nu este unul ondulatoriu, atunci perechea „sinele și sinea", din *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, pare o găselniță filologică croită în virtutea unui nărav etimologic de-a dreptul îndoielnic.

Dacă la Noica modelul intuitiv al lumii nu este unul ondulatoriu, atunci cele 12 motive din *Despărțirea de Goethe*, pe care Noica le invoca în sprijinul ideii că omul Goethe era lipsit de organul filozofiei, sunt tribulațiile eseistice ale unui gânditor ce își așternea gândurile cum îi venea la îndemână.

Este greu de spus când anume preferința speculativă a lui Noica, fixându-se definitiv pe reprezentarea undei, a preschimbat-o într-o veritabilă grilă de interpretare a lumii. În cărțile din perioada interbelică referirile la undă lipsesc sau, dacă sunt totuși prezente, ele par mai degrabă rodul unor simple coincidențe, ce nu te pot îndreptăți să crezi că atunci, între cele două războaie, Noica își conturase deja viziunea ondulatorie asupra lumii. Cel mai probabil este ca Noica, în anul petrecut la Berlin (1940–1941), ca cercetător la Institulul Româno-German, să fi dat peste cărți de filozofia științei sau peste tomuri de popularizare a fizicii, în urma lecturii cărora să fi trăit el însuși revelația revoluției pe care știința fizicii o provocase în viziunea umană despre univers. Se prea poate ca atunci să se familiarizat cu teoria relativității, cu problema naturii duale a luminii, cu teoria câmpului electromagnetic sau cu știința geneticii. Oricum ar fi, că înrâurirea pe care Noica a suferit-o în urma întâlnirii cu știința contemporană avea să fie una adâncă și de lungă durată o dovedește amănuntul biografic că Noica, chiar și în anii târzii de la Păltiniș, citea cu aviditate revista *Science et vie*, ținându-se la curent cu ultimele noutăți din domeniul științelor. Înclin să cred că gândul de a folosi unda ca prototip interpretativ i-a venit

lui Noica în perioada berlineză, dovadă că *Pagini despre sufletul românesc*, carte pe care Noica, la cererea părții germane, o proiectase inițial ca pe o lucrare de istorie a filozofiei românești, are în paginile ei primele și cele mai explicite referiri la problema undei. În capitolul intitulat „Cum gândește poporul român", după ce deplânge lipsa unei filozofii românești din cauza blândei continuități dintre spiritul omului și fire, Noica indică drept trăsătură fundamentală a tuturor filozofiilor culte românești *cosmicismul*, adică sentimentul unei armonii a omului cu cosmosul. Și pentru a-și argumenta ideea, el reține din gândirea celor câțiva filozofi români culți o aceeași trăsătură speculativă: în viziunea lor, spiritul uman este privit ca o parte a cosmosului, ca o prelungire a lumii, și nu ca o instanță ruptă de lume și întoarsă, în virtutea unui act reflexiv, asupra lumii: natura trece în spirit, iar spiritul e o prelungire a naturii. Dar spiritul, ca și materia, este undă, energie și vibrație.

Întrebarea firească pe care ți-o pui este: Cum se poate ca, din toate gândurile acestor autori, Noica să nu fi reținut decât unul singur, cel legat de undă, de vibrație, de ritmica universului și de ondulațiile lui?[15] Explicația

---

[15] „Afirmația lui Conta că, de pildă, «viața este evoluțiunea ondoliformă a materiei» e străină, cu materialismul ei, doar la prima vedere, de modurile românești. [...] E însă și mai izbitor cazul lui Pârvan, unde setea de armonie și integrarea spiritului în ordinea cosmică dau cheia întregii concepții despre lume. «Fenomenele vieții omenești sunt o parte integrantă din ritmica universală», scria Pârvan în *Idei și forme istorice* [...] Între viață — care înseamnă la Pârvan vibrație, ritm, spirit — și moarte, care înseamnă inerție, somn, materie, lupta e permanent deschisă. Numai că «viața e o realitate universală: e vibrarea și ritmul lumilor nesfârșite», iar astfel spiritul regăsește întregul pe care părea că-l pierduse opunându-se materiei. De altfel, Pârvan o spune limpede arătând că «energia universală e unică: lumina, sunetul, căldura, electricitatea, magnetismul ori spiritul nu sunt decât vibrații ale aceleiași forțe,

nu poate fi decât una singură: ceea ce reții de la un gânditor sunt ideile care te preocupă mai întâi pe tine. Este cazul clasic de regăsire a propriilor intuiții în paginile altora, regăsire în urma căreia, din tot ce a spus un gânditor, în minte ți se întipăresc numai acele gânduri cu care tu însuți poți intra în rezonanță. Și Noica tocmai asta a făcut, a păstrat în minte referirile la un concept de care el însuși se simțea preocupat. Dacă un Conta, un Pârvan sau un Constantin Rădulescu-Motru au avut ceva personal de spus în cultura română, în nici un caz trăsătura distinctivă a contribuției lor nu stă în reflecțiile pe care ei le-au scris pe marginea undei și a formelor de energie ale lumii. Și totuși, pentru Noica, singurele gânduri ale acestor autori ce meritau interes erau cele ce făceau aluzie, într-o formă sau alta, la undă. Unda devenea, pentru Noica, ipostaza privilegiată a trecerii materiei în spirit, dar o trecere ce nu implica o deosebire de natură între lumea materiei și cea a spiritului.

Spuneam că, din punct de vedere cronologic, *Douăzeci și șapte trepte ale realului* este cea dintâi carte în care Noica insistă asupra modelului undei. Numai că ordinea în care Noica și-a publicat cărțile nu coincide cu ordinea în care le-a scris. Există un decalaj vădit între timpul când filozoful

---

variate numai ca iuțeală absolută, intensitate și ondulație; aceeași energie poate deveni după modalitățile vibrării ei, sunet, căldură, lumină ori spirit» Nicăieri prelungirea naturii în spirit nu a atins în gândirea românească o afirmație atât de plină și încărcată, poate, de forță păgână. [...] Pentru C. Rădulescu-Motru, personalitatea e «o realitate din marea realitate a universului». Gânditorul român adaugă personalității atributul de energetică, pentru că o pune în legătură cu celelalte energii din natură. [...] Nu e prea multă natură, la Conta, Pârvan și Motru, așa cum e prea multă în viziunea țărănească a românului? Nu e prea multă natură spre a mai fi loc și pentru filozofie? Și totuși — o vedem limpede — filozofia se obține și aici." (*Pagini despre sufletul românesc*, Humanitas, București, 2000, pp. 88–92.)

român și-a scris o carte și timpul în care a publicat-o. Cauza stă în vitregia împrejurărilor, nu în voința autorului. Astăzi știm că, dacă ar fi putut să-și publice cărțile chiar în ordinea în care le-a gândit și le-a scris, atunci înșiruirea cronologică a cărților postbelice din anii '50–'60 ar fi arătat astfel: *Încercare asupra filozofiei tradiționale* (1950), *Despărțirea de Goethe* (1953) și *Povestiri despre om* (1956), iar dacă sărim peste perioada de detenție ajungem, în fine, la *Douăzeci și șapte de trepte ale realului* (1969), prima carte publicată în țară de Noica după 1944, dar care, în realitate, a fost, în ordinea elaborării ei, cea de-a patra carte postbelică. Deși publicată la cinci ani după ieșirea din închisoare, ea a fost gândită de-a lungul întregii perioade de detenție, pentru ca apoi, eliberându-se, Noica să-și schițeze gândurile viitoarei cărți într-unul din caietele ce aveau să intre în alcătuirea *Jurnalului de idei*. Cine citește, în *Jurnalul de idei*, paginile din perioada 1965/66– 1968/69 va găsi numeroase notații ce reprezintă o primă variantă a gândurilor din *Douăzeci și șapte de trepte ale realului*.

Voi da câteva exemple: „*Unda*. Suntem în fond una cu Grecii (nu cum spunea Spengler). Sfârșim la limitația ce nu limitează (Kant), la frumos (Schelling: infinitatea în finit), la viață (individualul general), la cuplul logic. Dar am dat peste *undă*, adică peste *cercul desfășurat la infinit*, în linie dreaptă. Pentru antici linia dreaptă e imperfecțiunea însăși: are sau prea mult sau prea puțin. Nu în sensul că n-are măsură, limite, ci în sensul că n-are *limitația ce nu limitează*. Iar noi le dăm dreptate: căci n-am invocat (decât provizoriu, mecanicist) linia dreaptă, ci *unda*, care e și cerc și linie dreaptă!"[16] [Sublinierile din text sunt ale lui Noica – *n. a.*]

Câteva pagini mai încolo, o altă însemnare: „Registrul ființei? Spectrul electromagnetic, într-un sens. Tindem să

[16] *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990, p. 33.

reducem și viața la el!"[17], iar peste numai patru pagini: „«Ideea» greacă era legată de văz. (După forțele de producție!) Pentru noi e termen abstract. N-ar trebui un altul, pe măsura «suprasensibilului» nostru? N-ar trebui unul legat de *undă*? Și de altfel *lumina* și cele din sânul ei nu sunt caz particular al undei?[18]

Peste alte câteva pagini, gândul lui Noica capătă un contur și mai clar: „De aceea, fără a cuteza să spunem că unda este idee, nu vom putea spune nici altceva. Sau ea este de ordinul ideii. Căci dacă idealismul nu va triumfa aici spunând: iată, materia este idee (dacă era idee, de ce n-ați obținut-o din idee?), s-ar putea ca materialismul să aibă dreptate, spunând: iată, e pe dos, ideea este materie — punând în speță pe lume, într-o zi, unde care să fie idei (obținând poate într-o zi ideea din materie), sau arătând experimental că ideile nu sunt altceva decât fascicule de unde."[19]

---

[17] *Ibidem*, p. 60.

[18] Textul continuă astfel: „Contradicția unilaterală iarăși. «Contrazicem» văzul cu simplitatea, naivitatea, *immediatezza* lui, dar îl integrăm în spectrul electromagnetic, ca în tabloul lărgit al materiei exprimate prin undă. (Religiile *luminii*, puritatea începutului, prototipurile — toate sunt acum învăluite de domeniul, descoperit și pus în valoare, al undelor.) [...] Unda e meritul cunoașterii active, al rațiunii, voință și sensibilitate. Toate trei țin acum: sensibilitatea e dată de unde: voința se exprimă prin unde: cunoașterea e a realității de unde. [...] Ideea noastră nu are realitate, dar nu e nici simplu nume ori chiar noțiune. E «concept» în dublul sens al concepției: concepție — gând creator, idee de lucru — și concepție — generare. Dar nici acest nume nu spune tot. Va trebui un altul, care să exprime: 1) concentrarea într-o vibrație; 2) expansiunea de sine a vibrației. Ideea, obiect al filozofării, are această dublă mișcare. Iar împletirea ideii — predicația, relația — are ceva din indiferența undelor. Dacă ideea era legată de lumină, iar lumina poartă numele mai adânc al undelor electromagnetice, nu trebuie oare și noi să dăm un nume mai adânc și mai cuprinzător ideii? [...] Civilizație a undei. Într-un fel, a întunericului."

[19] *Ibidem*, p. 69.

Cu riscul de a plictisi cititorul, nu pot întrerupe suita citatelor referitoare la undă, și asta pentru că în nici o altă carte, în afara acestui jurnal, nu ai prilejul de a vedea cum, în laboratorul intim al minții unui gânditor, haosul unor însemnări răzlețe va culmina în final într-o viziune coerentă și ordonată asupra lumii. În al doilea rând, numai urmărind înșiruirea aceasta de notații și însemnări, înșiruire aproape întâmplătoare și făcută la voia intermitentă a gândului de-o clipă, poți să-ți dai seama de modul în care înaintează intuiția unui gânditor. Nu drept, prin inferențe și înlănțuiri logice, ci prin asociații de imagini, prin încercări succesive, majoritatea dintre ele oarbe și șovăitoare, prin ezitări și reveniri, sau prin renunțări și reformulări uneori radical diferite ale unor gânduri ce nici măcar nu sunt idei, ci mai degrabă presimțiri, adulmecări, tatonări făcute sub impresia unui imbold obscur al căutării. Noica căuta, dar căuta fără să știe exact unde va ajunge, știa numai că trebuie până la urmă să ajungă undeva, iar o dată ajuns acolo, își dădea seama că numai acolo putea să ajungă: „Pentru dialectica mea, mișcarea undelor superficiale (a valurilor!) e semnificativă: nu e sinusoidală, văile fiind mai largi decât crestele: iar în văi mișcarea se face în sens negator (ca și de la temă la *anti*temă), pe când pe creste mișcarea e directă (o temă intră în orizontul altei teme). Lumea înaintează regresând — sau mai degrabă după cercuri ce se rostogolesc îndărăt și când se încheie se rostogolesc înainte. Unda superficială înaintează așa. Dar celelalte? N-au și ele o «negație» în curgere? [*În margine*]: De fapt nu se rostogolește nici un cerc. Dar valurile sunt tiparul mișcător a ceva ce nu se mișcă. Unda e mișcarea mișcării. Unda e tiparul mișcător a ceea ce, nefiind, nu se mișcă."[20]

[20] *Ibidem*, p. 67.

Unui exeget care poate stabili corespondențe între aceste rânduri și ideile lui Noica din *Tratatul de ontologie* îi va veni de îndată în minte conceptul de „devenință", înțeles ca o „devenire staționară". Ceva se mișcă și totuși stă pe loc, precum cercul care nu se rostogolește și precum valurile care par să se deplaseze fără a o face de fapt.

„Dacă am fi înțeles de la început mișcarea valurilor (a undelor), noi n-am fi avut *ideea undei*. (Dacă am fi avut de la început matematicile, noi n-am mai fi putut opera cu ele, într-un sens.) [...] Am văzut unda acolo unde ea *nu* este. Dar am definit astfel unda regulată și acum putem înțelege prin ea abaterile de la ea. Așa cum prin matematici, care sunt științe ale exactului, putem înțelege ceva din toată inexactitatea lumii. (Celui ce *nu* are știința ordinei și exactității, lumea îi pare ordonată și exactă!) Accentuând tendința antientropică sfârșim prin a da socoteală de entropie."[21] [...] „Totul e pulsație (prin închiderea care se deschide). Și numărul e pulsație. Unda, numărul, viața, gândul — pulsații. L n l (limitații care nu limitează)."[22]

Riguros vorbind, nimeni nu și-ar putea face, doar pe seama fragmentelor din *Jurnalul de idei*, o imagine clară despre viziunea ontologică a filozofului român, și, oricât te-ai strădui să speculezi pe marginea raportului dintre undă, pulsație și limitația care nu limitează, rezultatele la care vei ajunge nu vor putea suplini niciodată lipsa viziunii căutate. Nu trebuie uitat o clipă că a înțelege ontologia lui Noica înseamnă a-ți făuri o imagine clară despre însăși imaginea pe care el o avea cu privire la lume. Nici un comentariu filozofic și nici o speculație terminologică sau dialectică nu vor putea ține loc de acea viziune ontologică fără de care comentariul, speculația și dialectica ar rămâne simple divagații lingvistice.

---

[21] *Ibidem*, p. 67–68.

[22] *Ibidem*, p. 341.

Și totuși, în punctul în care ne aflăm, sugestiile oferite de însemnările și fragmentele citate pot sugera în linii mari cum anume arăta imaginea ondulatorie pe care Noica o avea despre existență. Dar pentru a o descrie cu precizie, mai am nevoie de încă un popas, și anume unul făcut în prima dintre cărțile postbelice ale lui Noica: *Încercare asupra filozofiei tradiționale*. Deși scrisă în jurul anului 1950, ea avea să fie publicată peste mai bine de 30 de ani (1981), sub forma primei părți din *Devenirea întru ființă*.

Încercare asupra filozofiei tradiționale este importantă din mai multe puncte de vedere: mai întâi, pentru că marchează nașterea gânditorului Noica, ea fiind cea dintâi lucrare în care Noica dovedește că poate gândi pe cont propriu și în mod cu adevărat original; în al doilea rând, fiindcă în ea apare pentru prima oară algoritmul conceptual al ideii lui Noica — dialectica tematică — și, în al treilea rând, fiindcă, fără uvertura conceptuală din această carte, *Tratatul de ontologie* (partea a doua din *Devenirea întru ființă*) ar părea, cu toată cuprinderea lui ontologică, o lucrare precumpănitor eseistică, la capătul căreia exegetul nu s-ar putea împiedica să nu se întrebe ce voia de fapt Noica: să facă ontologie sau eseistică? Dar așa, premers și sprijinit de schema conceptuală din *Încercare...*, *Tratatul de ontologie* își dezvăluie cu mai mare ușurință arhitectonica ontologică, scăpând astfel de pericolul de a fi respins în bloc, pe motiv că ar adăposti în paginile lui o eseistică pe cât de încântătoare ca stil, pe atât de prolixă în substanța ei ideatică — învinuire ce ar echivala de fapt cu respingerea statutului de tratat al *Tratatului...* În fond, ontologia lui Noica are o uvertură (*Încercare...*), o parte principală (*Tratatul...*) și o încheiere (*Scrisori despre...*).

Așadar, *Încercare asupra filozofiei tradiționale* oferă schema pe baza căreia Noica își va clădi, în chip eseistic, schelăria conceptuală a *Tratatului de ontologie* și, în plus, conține

câteva rânduri-cheie în privința viziunii ondulatorii despre ființă la Noica: „Prin urmare, cercul *ființei*, «unda» ei, va fi întotdeauna ultima, învăluind pe celelalte, iar aceasta nu numai în conștiința filozofică, ci, prin ea, în orice conștiință culturală și, în larg înțeles, umană. Ni s-a părut că, în tot ceea ce se face și este, se afirmă un orizont care se lărgește spre unde noi, spre alte orizonturi, cu năzuința de a-l obține pe cel al ființei. De fiecare dată, e drept, orizontul slăbește, piere. E ca o succesiune de unde evanescente, din ce în ce mai largi, iar mai aproape sau mai departe, orizontul fiecărei conștiințe se curmă. Ființa e «conceptul» cel mai general, pentru că e unda cea mai depărtată, una pe care n-o obține decât, la limita ei ideală, conștiința filozofică. [...] Dar faptul că, mai curând sau mai târziu, undele se pierd nu înseamnă că se pierde și direcția lor către ființă. Heidegger poate spune, pe bună dreptate: «Ființa poate fi (de aceea) neconcepută, dar nu e niciodată pe deplin neînțeleasă» (*Sein und Zeit*, p. 183) E ultima undă, implicată în toate celelalte; sau — transcendental, adică răsturnat — cea care face cu putință pe toate celelalte. Poți pleca de oriunde, de la orice orizont (de la căderea oricărei pietre în apă), dar, în orice caz, toate undele pe care le-ai trezit astfel la viață vor fi cuprinse în cercul devenirii întru ființă. Cel mult se va spune: cercurile acestea dialectice alcătuiesc fie o singură creștere întru ființă, fie mai multe câmpuri dialectice, care însă toate până la urmă vor fi înglobate în cercul ființei."[23]

Iar în altă parte, parcă formulându-și un gând ce anticipează întreaga structură a *Încercării asupra...*, Noica scrie: „E ca și o mișcare ondulatorie, în definitiv, o dată cu trecerea aceasta dintr-un cerc dialectic în altul, și ni se pare

---

[23] *Încercare asupra filozofiei tradiționale*, Humanitas, București, 1998, pp. 128–129.

că se poate foarte bine schița o mecanică ondulatorie a spiritului."[24]

O mecanică ondulatorie a spiritului? Oricum ai căuta să o înțelegi, expresia nu poate să nu stârnească uimirea. Cum tot uimire stârnește și paranteza în care Noica echivalează orizontul cu frontul de undă pe care îl iscă aruncarea unei pietre în apă. Exemplele ar putea continua pe mai multe pagini, și asta fiindcă aproape nu e carte postbelică, de la *Sentimentul românesc al ființei*[25] și până la *De dignitate Europae*[26] (apărută postum), în care Noica să nu

---

[24] *Ibidem*, p. 114.

[25] „Noutatea și pregătirea ființei în devenire, în universul cunoscut, le aduce *unda* din fizică. Ea este un fel de a fi *întru* vibrația inițială, reluată și ducând la devenire în puritatea ei elementară: devenirea identică. Dar devenirea simplă a undei se fixează în devenitul materiei moarte, care e de fiecare dată o împachetare de unde. Un alt fel de *a fi întru* va ști să regăsească devenirea în sau cu elementele devenitului chiar. Este *organicul*, care iese din închisoarea lui *a fi în*. Astăzi știm că organicul se instituie printr-un cod genetic și că sensul lui de existență este un: *a fi întru* acel cod. Acum devenirea nu mai e una spectrală, ca la undă, ci una reală și nu mai este una de identitate, ci una de diversificare înăuntrul biotipului și biotiparului. Ce limpede apare, cu organicul, faptul că orice devenire este o modalitate concretă a situației descrise de „a fi întru". O nouă perspectivă de ivire a ființei se naște, o dată cu refacerea devenirii în organic. Până acum ființa în devenire n-a fost decât o vibrație, cu unda, sau un ansamblu de elemente, cu devenitul organic: lucrurile s-au prefăcut că sunt, nu au fost cu-adevărat. [...] Organicul a preluat în el ceva din expansiunea undei, care se distribuie fără să se împartă, așa cum se distribuie fără să se împartă viața." (*Sentimentul românesc al ființei*, Humanitas, București, 1996, pp. 171–172.)

[26] „O divinitate în expansiune — cum vom întâlni la începuturile culturii europene —, un univers în expansiune, unde electromagnetice în expansiune, dar și valori în expansiune, categorii de gândire în expansiune, ca și o istorie în expansiune, în fond toate limitații care nu limitează, iar până la urmă și un neant intrat în

facă uz de expresii cu conotație ondulatorie. Însă exemplele date, atâtea câte au fost, sunt suficiente pentru a întări ideea că, pentru Noica, unda servea drept prototip intuitiv de înțelegere a lumii. Și totuși, exemplele acestea, deși sugerează foarte clar această idee, nu pot deocamdată să redea singure viziunea ontologică a lui Noica. Nu e îndeajuns să spui că unda e punctul de vedere privilegiat al lui Noica, mai trebuie, pe deasupra, să precizezi întocmai cum anume arăta, pentru ochii minții lui Noica, viziunea lui ontologică. Căci de la undă la viziune e drum lung. Fără a mai lungi vorba, viziunea lui Noica se poate obține coroborând ideile din *Încercare asupra filozofiei tradiționale* cu principalele idei din *Tratatul de ontologie* și din *Scrisorile despre logica lui Hermes*. Cum arată așadar viziunea lui Noica asupra lumii?

Să ne închipuim apa unui lac pe a cărei suprafață cad fie câteva pietre, fie câteva picături de ploaie. Punctul în care va cădea piatra sau picătura de ploaie va deveni centrul unei unde care se va propaga din aproape în aproape, sub forma unui front de undă circulară care va tinde să se dilate cât îi va îngădui suprafața apei lacului. În cursul deplasării fiecărui front de undă, el se va încrucișa cu alte fronturi de undă, locul lor de încrucișare fiind un punct care, intrând în vibrație, va deveni la rândul lui focarul unui nou front de undă. Acest nou front de undă va interfera cu vechile fronturi de undă din încrucișarea cărora luase el însuși naștere. În felul acesta, suprafața apei lacului va arăta ca locul de naștere, de întrepătrundere și expansiune a nenumărate cercuri. Cercurile sunt în expansiune, pentru că se propagă mărindu-și treptat circumferința,

---

expansiune cu nihilismele de astăzi — așa ni se va părea că poate fi descrisă cultura europeană." (*Modelul cultural european* — varianta în limba română a cărții *De dignitate Europae* — Humanitas, București, 1996, p. 56.)

dar totodată sunt în contracție, pentru că, încrucișându-se cu altele, se „adună", se „închid" în acel punct ce va prelua rolul de focar al unui nou front de undă. Suprafața lacului este chiar cercul ființei, cercul atotcuprinzător în interiorul căruia se deplasează și se întrepătrund toate celelalte cercuri. Totul, pe suprafața acestui lac, e o împachetare și o despachetare de unde, și oriunde te-ai îndrepta te întâmpină același proces, tot așa cum, câtă vreme ești înlăuntrul cercului ființei, de oriunde ai pleca, te vei mișca mereu în cercul atotcuprinzător al ființei. Exact același lucru îl spune și Noica în fragmentul pe care l-am citat deja: „Poți pleca de oriunde, de la orice orizont (de la căderea oricărei pietre în apă), dar, în orice caz, toate undele pe care le-ai trezit astfel la viață vor fi cuprinse în cercul devenirii întru ființă. Cel mult se va spune: cercurile acestea dialectice alcătuiesc fie o singură creștere întru ființă, fie mai multe câmpuri dialectice, care însă toate până la urmă vor fi înglobate în cercul ființei." De oriunde ai pleca, fie de la un cerc ce urmează să se întrepătrundă cu altele, fie de la locul de încrucișare rezultat deja din întrepătrunderea unor cercuri, traseul pe care poți merge este unul care nu poate îmbrăca decât o formă circulară. Dacă, de pildă, plec de la cercurile ce urmează să se intersecteze, adică de la acele cercuri ce tind să se „închidă", să se „înfășoare" (să se „compenetreze", mai spune Noica în *Scrisori despre logica lui Hermes*) într-un punct de intersecție, pasul următor va fi ca, aflându-mă în focarul nou creat, să mă „deschid" , să mă „desfășor" din nou, o dată cu noul front de undă, către cercurile din încrucișarea cărora a rezultat focarul. Invers, dacă plec, în calitate de observator, de la un focar ce emite unde, mă voi deschide (mă voi desfășura) cu acele unde cu tot către apa lacului pe a cărui suprafață frontul de undă care mă poartă se va intersecta cu alte fronturi de undă, dând naștere unui nou focar, care

nu numai că își va crea propriul câmp de unde, dar pe deasupra va fi noul meu popas în acest periplu ondulatoriu ce se perpetuează la infinit. De oriunde mi-aș începe periplul voi sfârși mai devreme sau mai târziu într-un stadiu identic cu cel din care am plecat, traseul străbătut de mine, ca observator privilegiat al valurilor de pe lac, petrecându-se mereu în cerc. Dar oare e vorba de cercul străbătut de observator în cadrul cercurilor ondulatorii sau de modul circular în care de desfășoară și se înfășoară aceste cercuri? Cu alte cuvinte, e vorba de ceea ce vede observatorul care se lasă purtat de fronturile de undă sau de ceea ce se petrece în realitate în absența oricărui observator? Răspunsul e univoc: Pentru că cercurile chiar se înfășoară și se desfășoară după un traseu circular, observatorul descrie ceea ce chiar există. Chiar și în absența unui observator (omul), fronturile de undă și-ar vedea de mersul lor ondulatoriu.

Să ne închipuim acum că lacul nu e lac, ci o întindere nesfârșită de ape, și să ne mai închipuim că pietrele sau picăturile de ploaie ce cădeau la început pe suprafața apei nu cad de undeva din afara apei, de undeva „de sus" sau „de jos", ci sunt acolo, de la bun început, în întinderea nesfârșită de ape în care se propagă, se încrucișează, se nasc și se sting toate cercurile. Așadar la întrebarea de tip teologic și teleologic: „Cine aruncă piatra în apă?", întrebare ce presupune existența unui creator ce vizează un scop prin aruncarea pietrei, răspunsul va fi: „Apa însăși, în haosul ei originar, este cea care își aruncă piatra." Noica nu are o viziune teleologică potrivit căreia, dacă lumea aceasta are un sens, el trebuie să fie existent de la bun început. La Noica, sensul apare în interiorul lumii o dată cu devenirea lumii, adică o dată cu contracția și expansiunea cercurilor, și tocmai de aceea sensul acesta nu e unul dat dinainte și imuabil, ci unul local și, de aceea, unul

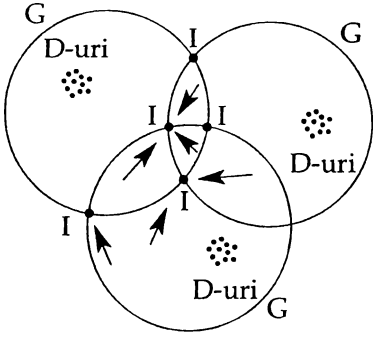
relativ, un sens care, tot așa de straniu cum a apărut, tot așa de repede poate să dispară. La Noica, ființa în ea însăși nu are nici un sens, dar ea poate, acolo unde apare, să dea unul realităților individuale (focarelor). Ceea ce înseamnă că numai la nivelul realităților individuale se poate vorbi de un sens propriu-zis, fiind absurd să te întrebi care e sensul ființei, cum tot atât de absurd este să te întrebi care este sensul universului. Despre sens nu se poate vorbi decât acolo unde am de-a face cu ceva care este individual, în vreme ce universul ca întreg, sau ființa ca ființă, nefiind ceva individual, nu poate fi vizat de o întrebare privitoare la sens. „Sensul ființei", la Noica, este o expresie fără sens.

Să ne închipuim, în continuare, că „lacul" nostru are la început o stare originară, cea în care primele cercuri fie nu au apărut încă, fie nu au ajuns încă să se intersecteze. O asemenea suprafață va fi precum o întindere netulburată a unei ape în care valurile nu au apărut încă, sau, dacă au apărut, ele nu au început încă să se intersecteze. O asemenea stare inițială este numită de Noica haos. Dacă păstrăm analogia cu lacul, e greu de intuit de ce o suprafață liniștită a apei poate fi una haotică, de vreme ce nimic nu este acolo care să-i tulbure neclintirea și să o împingă într-o stare de dezordine. De fapt acolo există o dezordine a ceva, o dezordine primordială și germinativă a începuturilor, iar faptul că valurile lipsesc la început nu pledează pentru existența unui echilibru inițial sau a unei ordini incipiente. Precizarea ce se impune este că ordinea la Noica nu are sens decât în raport cu lucrurile individuale, în univers existând atâta ordine câte făpturi individuale există în el. Dezordine înseamnă de fapt lipsa întruchipărilor individuale, iar în haos, dacă lipsește cu siguranță ceva, acel ceva este individualul. Dar să nu anticipez. Haosul este, el este alcătuit din ceva, din apa încă netulburată

de valuri sau din valurile aflate la începutul propagării lor, nici apa și nici valurile neavând deocamdată chip individual. Din haos vor apărea treptat cercurile ce vor intra în încrucișare cu altele spre a da naștere realităților individuale.

În fine, să ne închipuim lacul nostru nu numai că nu e un lac, dar pe deasupra că nu are nici apă. E precum un câmp fără margini și fără contur, alcătuit din unde aflate în permanentă propagare, dar niște unde cărora nu li se poate depista o sursă individuală. Ele sunt dintotdeauna, mișcându-se pretutindeni și în toate direcțiile, fără a avea un sens prestabilit, dar ajungând, prin intersectarea lor, să dea naștere unor puncte aflate în rezonanță care, abia ele, vor căpăta ceea ce numim îndeobște un sens.

Ajunși în acest punct, nevoia unei reprezentări intuitive se impune de la sine. Această reprezentare este chiar viziunea ontologică a lui Noica, o viziune pe care o pot înfățișa grafic astfel:



Cele trei cercuri reprezintă trei fronturi de undă care s-au intersectat. Am ales trei cercuri și nu mai multe pentru a nu încărca desenul într-un mod care ar îngreuna înțelegerea viziunii lui Noica. (În fond, puteam să înfățișez chiar și numai două cercuri aflate în poziție de intersectare, dar mai puțin de două este cu neputință, pentru că

atunci nu am mai avea nici o intersectare. Un singur cerc nu înseamnă nimic, el, prin sine, nu poate să săvârșească o intersectare câtă vreme nu am un alt cerc cu care să-l pot intersecta. Singura posibilitate ar fi să gândesc că cercul inițial se dedublează, dând naștere unei replici a lui, urmarea fiind că cercul intră în intersecție cu propria lui dublură, iar din această intersecție rezultă o realitate individuală. Numai că o asemenea viziune ar gândi ființa ca fiind dată de la bun început, or la Noica ființa nu este *ab initio*, ci ea se face pe parcurs, ceea ce înseamnă că cercul ultim, totalizator, se obține la sfârșit, prin simpla circumscriere a tuturor cercurilor. La început nu am decât haosul și elementele originare, dar în nici un caz ființa ca ființă. Dar aici, în punctul unde ne aflăm noi, nu geneza elementelor din haos ne preocupă, ci redarea cât mai intuitivă a viziunii lui Noica, căci, iarăși nu trebuie uitat, a înțelege un lucru înseamnă a-ți face o imagine clară despre el.)

Spuneam că punctele de intersecție ale cercurilor vor deveni ele însele focare ce vor emana noi fronturi de undă, adică noi cercuri. Dacă e să judecăm această viziune prin prisma teoriei fizice despre interferența undelor, ea este una incorectă, căci undele nu dau naștere, prin interferența lor, unor noi focare, ci în punctele lor de intersecție — numite în fizică „noduri" și „ventre" — frecvența lor se poate compune sau contrapune și atât, fără însă ca aceste puncte să devină la rândul lor focare ce emit unde. Dar aici nu corectitudinea fizică a viziunii lui Noica contează, ci modul în care Noica și-a construit în imaginație, sub sugestia unei idei de sorginte fizică, o viziune cvasi-metafizică asupra lumii.

Am putea foarte bine, pe desenul acesta, să trasăm un al patrulea cerc care să le circumscrie pe celelalte trei și care să reprezinte cercul ființei ca ființă. Despre acest cerc tot ceea ce putem spune deocamdată este ceea ce spune

Noica: Ființa este un cerc (o sferă) a cărui circumferință este pretutindeni iar centrul nicăieri.[27] Un asemenea cerc, cum spuneam puțin mai sus, nu există de la început, ci el e rezultatul final al totalizării tuturor celorlaltor cercuri. Neavând centru, cercul ființei va putea avea nenumărate centre, iar aceste centre nu vor fi nimic altceva decât individualurile, adică nodurile de intersecție ale cercurilor înscrise în cercul ființei. Acum poate se înțelege mai bine de ce spuneam că nu există ordine decât acolo unde avem de-a face cu un individual: orice ordine cere un centru în jurul căruia să se configureze ceva care, tocmai pentru că este configurat, este în ordine. Unde centrul lipsește, putința ordinii de a se cristaliza lipsește și ea. Așa cum nu există cristalizare fără focare de cristalizare, tot așa nu există ordine fără centre de ordine.

Cele trei cercuri intersectate vor reprezenta atunci trei ipostaze ale ființei secunde (elementul). Și așa cum cercul ființei nu are un centru, nici cercurile elementelor nu vor avea unul. Convenția terminologică a jargonului noician este figurată pe acest desen prin notațiile I, D și G (individual, determinații, general). Acești trei termeni — I, D, G — își capătă semnificația din chiar locul pe care ei îl ocupă în desenul anterior, ceea ce înseamnă că definițiile pe care le voi da acestor termeni nu fac decât să spună în cuvinte ceea ce imaginea de mai sus spune deja fără cuvinte. Pentru ca definițiile să fie înțelese, trebuie ca desenul de mai sus să fie privit în mișcare, ca un proces ce se petrece de-a lungul a mai multor pași.

Definiții:

I-ul (individualul) este orice punct aflat la intersecția a cel puțin două cercuri (nod de încrucișare) și care, în mod obligatoriu, trebuie să aibă un MI (mediu intern).

---

[27] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 206.

Individualul are întotdeauna un contur (o limită spațială), este perceptibil și are consistență materială.

D-ul (determinația) este o entitate aflată oriunde în cadrul desenului, fie în afara nodurilor de intersecție, fie în nodurile de intersecție a cercurilor și care, tot în mod obligatoriu, nu are un MI (mediu intern).

G-ul (generalul) este orice cerc privit în sine, în afara oricărei intersecții cu un alt cerc. Generalul este termenul complementar individualului și se comportă ca un termen contradictoriu față de individual, adică este așa cum individualul nu este. Așadar, generalul nu are un contur, nu este perceptibil prin simțuri și nu are consistență (nu poți pune mâna pe el și să strigi „este!") (Noica, în *Tratatul de ontologie*, spune că elementul are subzistență fără consistență.)

Neajunsul major al desenului nostru este că generalurile sunt figurate ele însele prin cercuri. Or, cercul este o figură cu o limită foarte precisă, caz în care, având un contur foarte clar delimitat, cercul este el însuși un individual, ceea ce înseamnă că, deși am definit generalul ca ceva fără contur, de reprezentat l-am reprezentat ca pe un individual. Și atunci, pentru a evita această confundare a generalului cu individualul și pentru a înlătura posibilitatea unei echivalențe ilicite între I și G, trebuie să ne amintim că unda se propagă mereu, neavând o limită stabilă în spațiu; este vorba de o limită care, mișcătoare fiind, nu este propriu-zis o limită spațială fixă, ci un orizont, o limitație care nu limitează. Iată de ce, deși desenul acesta sugerează foarte fidel mecanismul dialecticii noiciene, el are marele neajuns de a prezenta elementele ca având un contur. Neajunsul poate fi înlăturat dacă gândim elementul ca un câmp fără limite aflat în întrepătrundere cu altele. Așadar, desenul sugerează un mecanism fără a-l putea reda întocmai. Dacă ne întrebăm acum: Cum se poate ca

din intersecția a două entități nelimitate să obțin ceva limitat?, un răspuns ar fi: Tot așa cum din întâlnirea a două negații rezultă o afirmație. Noica vorbește de delimitări în cadrul elementului, dar de niște delimitări care nu îl limitează la propriu, ele nefiind limite spațiale.[28]

Spuneam că definițiile nu pot fi înțelese decât dacă desenul este gândit în mișcare. Descrierea cinematică a rețelei de cercuri, dacă e să fie privită ca un proces în mai multe trepte, arată astfel:

Pasul 1. Etapa în care generalurile nu au dat încă naștere, prin intersectarea lor, unor individualuri. Este etapa elementelor originare privite în sine, așadar etapa haosului.

Pasul 2. În urma intersectării a două sau mai multe generaluri, rezultă un nod de intersecție care este chiar individualul. Individualul rezultă din îmbinarea determinațiilor specifice elementelor care s-au încrucișat. Ceea ce caracterizează individualul în această etapă este că el are deja un contur bine delimitat. Având un astfel de contur, el este perceptibil, având o consistență materială. Deoarece are un contur, adică o limită spațială, în funcție de această limită se poate distinge ceea ce este exterior individualului și ceea ce este interior lui. Numai că această interioritate a lui este chiar „carnea" individualului, materia din care este constituit, setul de determinații constitutive lui. Altfel

---

[28] „În generalul pe care îl reprezintă elementele originare se produc astfel delimitări. Nu limitezi și delimitezi limitatul, așadar individualul, ci aduci delimitări în masa amorfă a generalului. Spre deosebire însă de definiție, care fixează, delimitația este fluidă. Aceasta din urmă este viața generalului, în timp ce definiția ar fi epitaful lui." (*Scrisori...*, p. 491) Aceeași idee o găsim în *Tratat...*, p. 364: „Într-adevăr elementul *este* o formă de limitație, nefiind orice altceva (energia nu e vorbire, după cum erosul nu e rațiune); dar este o limitație ce nu limitează. Oricare din distribuirile lui este permanent dincolo de sine. Un lucru este ce este, pe când «o parte» dintr-un element este ea însăși, plus tot ce poartă elementul în el."

spus, deși individualul are ceva ce este interior în raport cu exteriorul, el nu are încă un mediu intern. Fără această distincție dintre ceea ce este interior unui individ și mediul lui intern, nu am putea explica de ce nu toate individualurile sunt logice.

Pasul 3. O dată individualul configurat într-o primă etapă, urmează etapa în care individualul își interiorizează determinațiile specifice elementelor din încrucișarea cărora a rezultat. Așadar, nu numai că determinațiile elementare alcătuiesc carnea individualului, „trupul" lui, dar în plus, în unele cazuri, ele pot da naștere unui „suflet", unei vibrații, unei oscilații interne acelui individual. Consecința acestei interiorizări este că, în individual, va lua naștere un mediu intern, iar acesta va fi noul general rezultat din interiorizarea determinațiilor specifice elementelor. (Intuitiv, mediul intern al individualului este oscilația lui lăuntrică, frecvența lui, adică acea vibrație grație căreia va putea el însuși să fie un focar de noi unde.) Rolul acestui general care este intern e de a împinge individualul să se deschidă către mediul exterior lui (să emită unde, adică să-și dea determinații noi). Generalul interior este precum o lege lăuntrică individualului și el nu poate fi confundat cu generalurile elementare din afara individualului. În concluzie, etapa a doua corespunde trecerii mediului extern în mediul intern. Anticipând, aceasta este etapa silogismului.

Pasul 4. Individualul, înzestrat acum cu un mediu intern, are putința de a emite unde, iar emiterea lor va echivala cu deschiderea individualului către generalurile din a căror încrucișare a rezultat. Dacă „deschidere" înseamnă aici undele ce pleacă din individual spre a se întâlni cu undele elementare inițiale, atunci, în mod simetric, se poate spune că „închiderea" înseamnă încrucișarea generalurilor spre a da naștere unui individual. Generalurile se

închid, individualurile se deschid. Generalurile se înfășoară, individualurile se desfășoară. Sau mai explicit: Generalurile se înfășoară în noduri de încrucișare, individualurile (nodurile) se desfășoară către generalurile din care au provenit. Sau, anticipând: elementul se înfășoară dând naștere modelului ontologic aflat în individual, modelul ontologic se desfășoară către elementul din a cărui înfășurare a rezultat. Aceasta este etapa trecerii mediului intern în mediul extern, așadar etapa complementară silogismului. Iarăși anticipând, încercarea de a prinde ambele etape într-o schemă logică formală l-a dus pe Noica la ideea synalethismului. Synalethismul din *Scrisori despre logica lui Hermes* corespunde dialecticii tematice în patru timpi din *Încercare asupra filozofiei tradiționale*. Deschizându-se către exterior, individualul logic emite unde, adică își dă determinații, iar aceste determinații creează un câmp în raza căruia pot intra alte individualuri. Dacă aceste individualuri vor începe să rezoneze în ritmul impus de noul câmp al individualului logic, atunci acest câmp va deveni un nou element care va fi interiorizat de celelalte individualuri. Din acest moment, primul individual va da legea celorlaltor individualuri, punându-și amprenta asupra lor și dictându-le regimul de existență. De pildă, Soarele, în sistemul solar, dictează compartamentul planetelor prin câmpul lui gravitațional. (Exemplul predilect al lui Noica provenea însă din lumea omului: geniul.[29]) Că sursa noului

[29] „În excepționalul omenescului (dar care ar trebui să fie regula lui), un om, care nu a sfârșit prin a avea un dram de geniu, prin a fi «un element» pentru ceilalți, adică un sens de viață, o valoare specifică, o tonalitate umană, un prototip uman, nu a trăit cu adevărat. Căci spiritul se definește nu atât prin obiectivările lui în produse, cât prin puterea sa de iradiere și modelare, adică prin elementul pe care îl suscită la viață; astfel încât oamenii adevărați sunt mai mult decât o operă, ei devin un principiu de viață." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 349.) Aceeași idee apare

câmp de determinații este un individual nu înseamnă că câmpul este el însuși un individual. Orice tentă reducționistă în modul de înțelegere a celor trei momente — I, D, G — va da naștere unor echivalențe ilicite între aceste momente, consecința fiind fie o confundare a lor, situație în care nu se va mai ști despre ce vorbim, fie naşterea unei gândiri sofistice în care substituirea unui moment prin altul sau postularea unei identități între un moment și altul va depinde de ideea pe care vrei să o demonstrezi. Tocmai de aceea reprezentarea intuitivă a celor trei cercuri este indispensabilă: ea joacă rolul unui factor de corecție, împiedicându-te să confunzi termenii.

O observație terminologică este obligatorie. A vorbi la singular despre un element care dă naștere unui individual, sau despre un general care se individualizează este o folosire improprie a termenilor. Se vede foarte bine că un singur general nu poate da naștere la nimic, cu atât mai puțin unui individual. Ca să dea naștere unui individual, fără ca el însuși să fie un individual, generalul trebuie să se încrucișeze cel puțin cu un alt general. De aceea, corect și riguros vorbind, generalurile, prin încrucișare, formează individualuri; elementele, prin întrepătrundere, formează lucruri individuale. Folosirea acestor termeni la singular, deși simplifică și generalizează mult discursul, are darul de a introduce o confuzie interpretativă: s-ar putea crede că un singur element, cu de la sine putere, se poate individualiza, ceea ce este cu neputință. Câtă vreme este singur, elementul se află într-o necontenită expansiune, nefiind

---

în *Scrisori...*, p. 442: „În definitiv, s-a numit geniu (și există și o genialitate a naturii dacă știm să o surprindem) tocmai cel care prescrie alte legi, fără a ni se spune întotdeauna că geniul s-a hrănit din substanța mediului său extern, pe care l-a prefăcut în mediu intern, într-o măsură atât de puternică, încât a sfârșit prin a face din sine un mediu extern pentru alții și alte realități."

nimic care să-i țină în cumpănă dilatarea și, în consecință, nefiind nimic care să-l silească să se contracte. Contracția apare numai la întâlnirea cu un alt element. Avem aici de-a face cu un principiu al inerției *sui generis*: elementul s-ar dilata la nesfârșit dacă o forță nu i-ar frâna expansiunea, silindu-l să se contracte (să se închidă într-un punct.)

A doua observație terminologică ce se impune este că, atâta vreme cât vorbim despre general sau individual fără să precizăm despre care general și despre care individual este vorba, înțelegerea discursului noician este exclusă. Cu alte cuvinte, avem mai multe feluri de general și mai multe feluri de individual, tot astfel precum avem mai multe feluri de determinații.

Există trei feluri de generaluri: cel elementar (generalul concret sau generalul exterior, pe care îl notez cu Ge), cel interior individualului (generalul interior, notat cu Gi) și cel statistic (generalul abstract, clasa alcătuită din individualuri statistice, adică individualul universalizat — de pildă, „toți românii" înseamnă „românul" în genere, dar „toți românii" (generalul abstract) nu înseamnă de fapt „poporul român" (elementul românesc).

Există două feluri de individualuri: cel logic și cel statistic. Principiul de individuație la Noica sună astfel: Pentru ca un individual să apară este nevoia de încrucișarea a cel puțin două generaluri.[30] Deși ambele tipuri de individualuri rezultă din încrucișarea unor generaluri, deosebirea dintre ele este că cel logic are un mediu intern, în vreme

[30] „Suntem anume, ca realități individuale, la o răscruce de generaluri, iar individualul acesta, pretins inefabil, nu este decât punctul exact al răscrucii." (*Scrisori...*, Humanitas, București, 1998, p. 432.) Sau, în aceeași carte la p. 427: „Dar toată cultura pare să arate logicianului care este statutul individualului: este de a fi în fond o împachetare de generaluri. Individualul este locul lor de intersecție."

ce cel statistic nu are un mediu intern. Ceea ce înseamnă că trecerea mediului extern în cel intern și invers nu are loc decât în cazul I-ului logic. Ceea ce caracterizează individualul logic este *tensiunea* dintre mediul intern și mediul extern, adică permanenta osmoză dintre cele două medii. Un individual logic are astfel o dublă limitație, în afară și înăuntru: el este interfața a două medii, a două generaluri, unul exterior (Ge) și unul interior (Gi).[31] Așadar, putem scrie: Ge–I–Gi, schema aceasta arătând că individualul este interfața a două generaluri. Pe desenul anterior, generalul interior nu este desenat, dar săgețile orientate către individual sugerează că acolo e vorba de o interiorizare a unor medii externe în individual.

Există două feluri de determinații: ale elementului și ale individualului, indiferent că e vorba de unul logic sau statistic. Determinațiile elementului trec din exterioritatea I-ului în intimitatea lui, formând acolo un general interior. Prin urmare, avem un domeniu extraindividual și unul

---

[31] „Dar dacă individualul este atât de hotărâtor pentru ființă, atunci *ce* anume se poate numi «individual»? O realitate cu limitație simplă nu poate fi un individual, căci orice lucru, proces ori aspect al realului are o limitație din afară și este o unitate, privit fiind tot din afară. O piatră are și ea o unitate, în această perspectivă. Dar piatra n-are unitate lăuntrică. Vom privi atunci individualul drept acea realitate ce posedă o *dublă limitație* în tensiune, o unitate în afară și o alta înăuntru. E drept, și un mecanism are o dublă unitate, una în afară și o alta înăuntru; toate obiectele tehnicii sau produsele omului sunt așa: o casă are unitate și în afară și înăuntru. Numai că toate acestea nu stau sub o tensiune lăuntrică (pot fi «fier mort», zid mort); au stat doar sub tensiunea omului producător. Fără o asemenea tensiune, tehnica întreagă reprezintă o realitate fără de ființă, ba chiar produsele artei devin așa. El se prefac în rebut de ființă (piese de muzeu). Individualul cel mai pregnant și care a fascinat întotdeauna, cu promisiunea de ființă din el, a părut să fie *organismul*." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 262.)

intraindividual, aceleași determinații putând fi fie ale generalului elementar, fie ale individualului. Combinarea determinațiilor în interiorul individualului vor putea da naștere unor determinații cu totul noi, care nu existau până la apariția individualului. În plus, individualul, sub imperiul generalului din interiorul lui, își poate da, iarăși, niște determinații cu totul și cu totul noi, cărora nu le corespunde nimic la nivelul elementelor. Această secvență constituie un răspuns la întrebarea „Cum e cu putință ceva nou?".

A treia observație terminologică: Definiția pe care am dat-o individualului se referă numai la individualul propriu-zis, adică la cel logic. În mai toate locurile, Noica, când vorbește de individual (*Tratatul de ontologie*, *Sentimentul românesc la ființei*, *Șase maladii ale spiritului contemporan*), are în vedere, în mod implicit, individualul logic și nu pe cel statistic. Singura carte în care distincția statistic/logic este prezentată explicit este *Scrisori despre logica lui Hermes*, unde Noica, atunci când are în vedere individualul statistic, are grijă să precizeze acest lucru.

Una dintre dificultățile pe care le are de înfruntat exegetul operei lui Noica este aceea de a deduce din context la care dintre felurile de general, individual și determinații se referă Noica. Voi reveni mai târziu asupra acestei dificultăți.

A patra observație terminologică: Modul în care am definit determinația (ceea ce nu are un mediu intern) face ca orice individual, în măsura în care nu este unul logic, să poată fi privit ca o determinație. Asta înseamnă că toate individualurile statistice pot fi gândite ca determinații ale unui individual logic. Dar dacă individualul statistic este determinație, nu cumva determinația împrumută regimul ontic al individualului, ea având contur, fiind perceptibilă și având consistență? Cheia înțelegerii stă în raportul cu I-ul logic. Numai în raport cu un individual logic, cel

statistic poate avea statut de determinație (produsele tehnicii în raport cu omul)[32]. În schimb, dacă inversez relația și privesc individualul logic în raport cu cel statistic, nu mai pot spune că I-ul logic este o determinație a I-ului statistic. Cu alte cuvinte, individualul statistic este determinație a unuia logic, dar nu orice determinație este un individual statistic. Dacă ar fi așa, atunci determinația ar fi întotdeauna un individual. Numai că determinația nu este ea însăși un individual, ba mai mult ea poate exista foarte bine fără un suport individual.[33] Aici apare una dintre premisele antropologice nemărturisite ale gândirii lui Noica: Singurul individual despre care se poate spune că este cu adevărat logic, adică are un mediu intern, este omul. În raport cu omul, orice individual statistic este o determinație a omului, însă omul nu este la rândul lui o determinație a individualurilor statistice care îi alcătuiesc lumea. Relația este univocă și asimetrică: dinspre om

---

[32] „Ce aduce nou cibernetica față de tehnica obișnuită ni se pare a fi *individualul*, mediul lui intern. Obiectele tehnicii nu aveau propriu-zis un caracter individual, căci nu posedă mediu intern. Cibernetica creează realități individuale, întocmai organismelor, ce asimilează din afară ce le trebuie, se transformă și se mențin." (*Scrisori despre logica lui Hermes*, p. 495, Humanitas, București, 1998.)

[33] „Ontologic, o lume de simple determinații este posibilă și, în orice caz, poate fi gândită ca o lume originară (de la haosul determinațiilor, în real sau gândire, până la „elementul" presocraticilor sau unul modern, cum ar fi câmpurile electromagnetice). [...] Determinațiile singure pot avea efectiv o subzistență fără consistență, ca în presupusa „supă vitală": suntem în ontologie. Dar, în acest element originar, pot apărea vietăți și legi de viață specifică, adică individual și general care să dea consistență subsistemului: suntem într-un început de logică. " (*Scrisori...*, p. 572.) Iar în *Tratat...*, p. 342: „Cum subzistă determinațiile libere au arătat-o câteva exemple: ca energie, care poate deveni masă; ca viață, care poate da făpturi vii; ca spirit al unei lumi, ce poate da exemplare ale acesteia; ca vorbire, ce se poate închide într-o limbă; ca logos și rațională, ce se închide în rațiune."

către lucruri și nu invers. În *Tratat...* și în *Scrisori despre...*, o altă realitate pe care Noica o va privi ca pe un individual propriu-zis va fi organismul animal.

Întotdeauna când vorbesc despre o determinație trebuie să mă întreb invariabil a cui este determinația sau în raport cu ce anume determinația respectivă este cu adevărat determinație. O determinație singură, privită în sine, ruptă (abstrasă) de orice individual sau de orice general, nu are nici un sens. Altfel spus, determinația trebuie privită fie ca alcătuind un câmp, fie ca alcătuind un punct. Iată de ce se disting trei variante, de fapt două variante principale dintre care una se împarte în două subvariante. Determinația este fie a generalului, fie a individualului, ea împrumutând, după caz, regimul ontic al instanței pe care o determină. Așadar, determinația este generală când este a generalului și este individuală când este a individualului. Când ea este generală, determinația nu are contur, nu este perceptibilă și nu are consistență. În acest caz, determinația sau, mai corect spus, determinațiile (întrucât o singură determinație nu înseamnă nimic) sunt cărămizile de bază ale universului. Sunt precum particulele elementare din mecanica cuantică, simple cuante de energie, dispuse în cadrul unor câmpuri materiale fără contur și fără consistență. Cuante de energie fiind, ele sunt unde ce se propagă peste tot, intrând în alcătuirea oricărei realități individuale, fără însă ca ele însele, ca niște unde ce sunt, să aibă un chip individual. (Nimeni nu a văzut o undă, o cuantă de energie sau o particulă elementară. Nimeni nu a văzut un electron, un foton sau un graviton. Unda nu este un individual, cum nici universul în întregul lui nu este unul.) Determinația este o undă care, propagându-se, creează un câmp. În interiorul câmpului, punctele sunt localizări spațiale prin care undele trec mereu. Unda străbate punctele, fără ca ea însăși să fie un punct. Generalul elementar (elementul) este

câmpul căruia ea, unda, îi dă naștere prin necontenita ei propagare. Câmpul este o succesiune de unde sau, altfel spus, generalul concret este un flux de determinații. În acest caz, deosebirea dintre general și determinație este cea dintre rezultatul spațial al mișcării și agentul mișcării. Cea care se propagă este unda, rezultatul acestei propagări este câmpul. Cea care se deplasează pretutindeni este determinația, rezultatul deplasării fiind generalul concret (elementul). Dar unda nu se propagă într-un spațiu de dinainte dat, ci ea, unda, deplasându-se, își creează, prin chiar această deplasare, spațiul propriu. Materia își creează spațiul. Determinația, deplasându-se, își creează spațiul, iar acest spațiu este chiar câmpul, adică generalul. Prin urmare, generalul este expresia spațială a determinației. (Individualul este un punct de încrucișare a mai multor unde, determinația este o undă, generalul este un câmp creat de deplasarea uneia sau a mai multor unde.)

În schimb, când determinația intră în componența unui individual, ea este individuală, adică are conturul pe care i-l dă individualul și este perceptibilă prin intermediul individualului. Cum spuneam, determinațiile sunt cărămizile de bază ale universului, ele intrând în alcătuirea fiecărui general și fiecărui individual. La limită, orice individual este un mănunchi de determinații condensate într-un punct. Dacă aș da la o parte determinațiile ce intră în alcătuirea unui individual, din el nu ar mai rămâne nimic. Criteriul după care stabilesc dacă determinația e a generalului sau a individualului este unul strict spațial. Generalul nu are o limită în spațiu, individualul are una. Generalul e un câmp, individualul este un punct aflat la întretăierea unor câmpuri. După cum determinația este de găsit în afara sau în interiorul punctului, ea este când generală, când individuală. Dar intrând în constituția G-ului sau I-ului, determinațiile joacă deopotrivă rolul de liant între

I și G. Ceea ce trece de la G la I și invers sunt numai determinațiile, trecere pe care Noica o numește osmoză.

Varianta în care determinația este a individualului îngăduie două subvariante: 1) varianta constitutivă — determinația este constitutivă individualului, indiferent că este vorba de unul logic sau unul statistic; 2) varianta relațională — din momentul în care pun în raport un individual logic cu unul statistic, cel de-al doilea poate fi privit ca o determinație a celui dintâi, dar nu și invers. Această variantă nu apare decât în lumea omului (premisa antropologică: toate lucrurile din lumea omului sunt determinații pe care omul și le dă sieși). Cea de-a doua variantă este tratată de Noica în *Șase maladii ale spiritului contemporan*.

A cincea observație terminologică: S-ar putea crede că, distingând trei feluri de generaluri, definiția dată generalului nu mai este valabilă în cazul generalului interior. Căci singurul caz în care generalul capătă un contur este cel al generalului care este interior individualului logic. Numai că acest contur nu este al generalului, ci al individualului căruia el i-a dat naștere. Elementul, neavând o formă proprie, poate lua forma oricărui individual în care s-a insinuat. De pildă, oprindu-mă la elementele presocraticilor, apeironul anaximandric ia forma (limita) realității individuale în alcătuirea căreia a intrat. Sau aerul lui Anaximene — aerul nu are în sine un contur, dar poate lua conturul incintei în care se află: o cameră, un balon sau un recipient. Apa lui Thales: apa nu are o formă proprie, dar poate lua forma paharului în care o torni. Forma nu e a apei din pahar, ci a paharului. Pentru că paharul are o limită, în funcție de acea limită pot distinge ceea ce este în afara și înlăuntrul paharului. Dar interiorul paharului nu e totuna cu mediul lui intern. Paharul are un interior chiar și atunci când e gol, dar pentru a avea un mediu intern trebuie să torn ceva în el: apa. Păstrând analogia, apa e

mediul intern al paharului, și așa cum apa e altceva decât paharul în care se află, tot așa generalul din interiorul individualului este altceva decât individualul. Nu se poate stabili o identitate între generalul interior individualului și individualul respectiv. Generalul rămâne general chiar și după ce s-a întruchipat, prin încrucișare cu alte generaluri, într-o realitate individuală. Deosebirea dintre individualul statistic și individualul logic este cea dintre paharul gol și paharul plin cu apă. Paharul gol este unul printre alte pahare, alcătuind o clasă statistică, în vreme ce paharul plin capătă o identitate pe care i-o dă conținutul pe care îl are, putând fi pahar cu apă, cu vin sau cu ulei. Firește că analogia dintre paharul plin și individualul logic, deși sugerează foarte bine regimul existențial al I-ului logic în comparație cu cel statistic, este totuși una precară: ca paharul plin să fie cu adevărat un I logic, ar trebui ca apa din el să-i determine „comportamentul", dictându-i, asemenea unei legi lăuntrice, atitudinea și evoluția. Pentru asta paharul ar trebuie să fie viu, să aibă o autonomie proprie față de mediu și să fie el însuși un subiect care ajunge să exercite o influență asupra mediului din care face parte. Numai că lucrul acesta nu se întâmplă decât la nivel organic. Cum spuneam mai sus, pentru Noica, prototipul de individual logic rămâne organismul viu și, mai ales, omul. În cazul oricărui alt individual ce nu aparține lumii organice, strădania de a-i demonstra existența unui mediu intern, a unei legi interne, va fi sortită eșecului. Cu alte cuvinte, deși Noica a vrut să capete o teorie ontologică a cărei valabilitate să cuprindă toată lumea, nu a reușit să obțină decât o schemă ce poate fi aplicată lumii organice. Mai mult chiar, din toată lumea organică, numai lumea omului se supune fără dificultate acestei scheme. Dovada stă tocmai în distincția dintre individualul statistic și cel logic.

Noica, spunând că totul se petrece în cerc, are cu precădere în vedere traseul ciclic reprezentat de element, individualul statistic, individualul logic și iarăși element. Acest traseu cuprinde patru stadii: 1) elementele care plutesc libere, înainte de a se încrucișa — *înainte de a se închide* — într-un nod (arheii lui Eminescu, suflările, fluizii sau mumele din *Faust*); 2) elementele *se închid* într-un punct (individualul statistic); 3) punctul își creează, prin *interiorizarea* mediului extern (al elementelor), un mediu intern, adică un general intern (stadiul individualului logic); 4) individualul logic *se deschide* cu mediul lui intern cu tot către elementele din care a provenit. Acest proces reprezentat de înlănțuirea a patru etape este chiar dialectica tematică, adică synalethismul. În varianta de mai sus, synalethismul explică geneza individualurilor (synalethismul genezei I-urilor). Pașii 2) și 3) descriu apariția individualului și, apoi, a unui general *în interiorul* individualului. Această apariție a unui I–G din încrucișarea unor câmpuri de D-uri mai este prezentată de Noica drept o scindare a unui element în entități din care nu a fost alcătuit niciodată. Un câmp de D-uri (adică un general concret) se întrepătrunde cu altele și se scindează în I și în G, și pentru că G-ul este interior I-ului, rezultatul este un I–G. Aici se află, prefigurată, viitoarea teorie despre holomer din *Scrisori despre logica lui Hermes*. Individualul este *întru* generalul pe care îl poartă în interiorul lui, adică se mișcă în orizontul acestui general interior și, din cuplarea lor, din sinteza individualului cu generalul propriu, el se va putea deschide spre elementele din care a provenit. Deși individualul se deschide către generalul exterior, el se mișcă în orizontul interior al generalului propriu. Din nou întâlnim ideea unui individual înțeles ca interfața a două orizonturi: unul exterior, altul interior. Fără generalul lăuntric, individualul nu ar avea nici o afinitate față de generalul exterior și

atunci nu s-ar putea deschide către el. Aici se află germenele sclipitoarei interpretări pe care Noica o dă categoriilor kantiene în *Încercare asupra filozofiei tradiționale*. (Pentru ca două categorii să se unească și să rezulte din ele cea de-a treia categorie este nevoie ca cea de-a treia să le preceadă pe primele două — ceea ce înseamnă: pentru ca individualul și generalul interior (Gi) să se cupleze eficient spre a se deschide către elemente, trebuie ca elementele să le preceadă și să le dea naștere prin propria lor încrucișare și scindare. Un individual lipsit de orizont interior este un individual statistic. El nu se deschide deloc, nici înăuntru și nici în afară, fiind astfel o entitate inertă.) Reprezentarea procesului dialectic poate fi făcută în felurite variante, folosind feluriți termeni pentru desemnarea celor patru stadii. Dar indiferent de termenii folosiți, prima etapă, de la care se pleacă, trebuie să fie regăsită la capătul înlănțuirii. Plec de la element și mă întorc la el.

Asupra acestui gând, că individualul este de fapt interfața o două generaluri, voi reveni deseori în această lucrare. Iar dacă indic statutul exterior sau interior al generalului în cauză printr-o literă mică (Ge — general exterior și Gi — general interior), același lucru îl pot face în cazul determinațiilor. Și atunci, determinațiile care țin de Ge vor fi De (determinații exterioare), iar cele care țin de Gi vor fi Di (determinații interioare). În felul acesta, individualul, ca interfață a două lumi (extraindividuală și intraindividuală), poate fi înfățișat schematic ca mai înainte: Ge–I–Gi sau, introducând și determinațiile, Ge–De–I–Di–Gi. Această schemă este forma desfășurată a schemei obișnuite I–D–G, avantajul ei fiind acela că indică precis locul de mijloc al individualului, fixând exact statutul de interioritate sau exterioritate al generalului în cauză. În forma ei desfășurată, această schemă e un alt mod de a prezenta algoritmul tematic.

Iată câteva exemple de algoritm date de Noica: temă – antitemă – teză – temă; ființă – devenire – devenire întru ființă – ființă (ambele scheme apar în *Încercare asupra filozofiei tradiționale*); temă – mediu extern – mediu intern – temă (schema apare în *Scrisori despre logica lui Hermes*). În *Tratatul de ontologie*, o schemă conceptuală de acest fel nu apare, dar ea este prezentă implicit în cele trei ipostaze ale ființei: ființa ca ființă, elementul, individualul. Dar aici schema care este prezentă în subsidiar peste tot este: element (ființa, adică tema) – individual statistic (devenirea, adică antitema) – individual logic (modelul ontologic, devenirea întru ființă, adică teza) – element (ființa, adică tema regăsită). Aceeași schemă, prezentată cu ajutorul momentelor contradictorii I și G, arată astfel: generalul elementar – individualul statistic – individualul logic – generalul elementar.

În schimb, algoritmul tetradic nu poate fi aplicat asupra ființei ca ființă, deoarece ea nu e punct de plecare, ci rezultat totalizator, obținut din strângerea laolaltă a tuturor elementelor. Repet iarăși, ființa ca ființă nu e dată dinainte, ci se face mereu, așa cum sensul nu e dat dinainte, ci se face și apoi dispare. Ceea ce în schimb e dat dinainte sunt haosul și elementele originare.

Schema conceptuală a dialecticii tematice este alcătuită așadar dintr-o înlănțuire de patru etape, adică de un algoritm în care ordinea pașilor este strictă. Nu poți să sari peste un pas, scurtcircuitând schema, fără să pierzi putința de a explica mecanismul prin care iau naștere realitățile individuale. Și, în fond, asta își propusese Noica: să explice cum anume iau naștere „fâpturile de-o clipă"[34]

[34] „În sentimentul românesc al ființei sunt prinse și fâpturile ei de-o clipă. Lumea este făcută din asemenea fâpturi. Tot ce s-a întruchipat este individual, supunându-se devenirii și dezagregării." (*Sentimentul românesc al ființei*, Humanitas, București, 1996, p. 71.)

Dar, dacă geneza individualului își găsește, prin această schemă, o explicație coerentă, ceea ce nu poate explica Noica este geneza elementelor. Cum apar elementele? Și din ce apar ele? Din haos? Sau din ființa ca ființă? Mă voi mărgini deocamdată să spun că haosul, care este stadiul originar al lumii, este conceptul cel mai greu de înțeles la Noica. Cum tot atât de greu de înțeles este cum se face trecerea de la haosul originar la elementele originare (Noica indică trei elemente originare, adică necreate: câmpurile materiei, rațiunea și viața.). Cum se trece de la dezordine la ordine? De vreme ce aceste elemente sunt originare, ele sunt de la bun început, ceea ce înseamnă că ele sunt co-originare haosului. Numai că e greu de crezut că determinațiile rațiunii și vieții existau în haosul originar. Ceea ce înseamnă că rațiunea și viața sunt elemente originare numai în raport cu ființa umană, nu cu haosul originar. Această problemă o voi atinge în secțiunea dedicată haosului din capitolul despre *Tratatul de ontologie*.

Revenind, dacă scurtcircuitarea algoritmului tetradic nu este posibilă, este posibilă, în schimb, schimbarea punctului de plecare în acest algoritm. Cu alte cuvinte, poți pleca de oriunde, tot în punctul de plecare vei ajunge până la urmă; ceea ce înseamnă că, deși succesiunea pașilor este obligatorie, începutul succesiunii poate fi reprezentat de oricare din cei patru pași. Dar, o dată ales pasul, succesiunea se va desfășura de la sine, fără putința de a te abate de la ea sau de a-i oculta vreun pas. Prin urmare, pot pleca de la individual logic – element – individual statistic – individual logic, sau pot pleca de la individual statistic – individual logic – element – individual statistic. Succesiunea pașilor nu se schimbă câtă vreme algoritmul tetradic conține, ca structură invariabilă, fie o expansiune urmată de o contracție, fie o contracție urmată de o expansiune. Algoritmul acesta seamănă cu un picior metric de două

silabe, care este repetat de două ori. După cum hotărăsc dacă accentul silabei corespunde contracției sau expansiunii, voi avea de-a face cu o ritmică ontologică „scrisă" în picior trohaic (prima silabă accentuată, a doua neaccentuată) sau în picior iambic (prima silabă neaccentuată, a doua accentuată).

Acestea fiind spuse, să facem un bilanț provizoriu. Ce am obținut de fapt până acum? Am obținut o reprezentare intuitivă care coincide cu viziunea lui Noica asupra lumii; am obținut o terminologie care descrie această viziune; în al treilea rând, am obținut un mecanism invariabil ce descrie evoluția lumii pe baza reprezentării intuitive a lui Noica; acest mecanism este un algoritm conceptual de tip tetradic, alcătuit din patru termeni (de fapt din trei, cu repetarea la sfârșit a celui dintâi termen); algoritmul conceptual descrie un proces reprezentat de o succesiune strictă, succesiune pe care Noica o numește când dialectică tematică, când synalethism. Algoritmul acesta are o semnificație doar în măsura în care îl asociez mereu cu reprezentarea intuitivă a lui Noica. Noica și-a extras algoritmul din această reprezentare intuitivă, definindu-și *a posteriori* conceptele, pe baza intuiției inițiale.

Altfel, totul ar părea o speculație gratuită, un soi de manie conceptuală născută din iluzia că niște scheme pot fi elaborate în aer și apoi aplicate cu succes realității. Noica nu și-a brodat terminologia într-un laborator imponderabil al minții ca să se întrebe apoi dacă terminologia aceea corespunde la ceva în realitate, el nu a gândit *in vitro* niște raporturi conceptuale logice pentru ca apoi să deformeze realitatea prin aplicarea lor *in vivo*, dar nici nu a procedat invers, cercetând realitatea și obținând prin inducție din cazuri particulare o diagramă intimă a realității: el a procedat altfel, iar când spun „altfel" s-ar putea crede că modul de gândire al lui Noica e unul singular în lumea filozofilor.

Nu, Noica a gândit ca toți filozofii, străduindu-se sisific să capete o reprezentare arhetipală cu privire la lume, reprezentare pe care apoi a descris-o într-un jargon și a aplicat-o mai mult sau mai puțin corect asupra fiecărei părți din această lume. Asta a făcut Noica, și ca el au făcut toți filozofii care au trăit cu ambiția de a avea o idee proprie. Ideea lui Noica stă în reprezentarea lui despre lume, în schema înfășurată I–D–G și în cea desfășurată Ge–De–I–Di–Gi (pe care o analizez detaliat în capitolul despre *Scrisori despre logica lui Hermes*) și în algoritmul ce surprinde structura invariabilă a variabilității acestei lumi. Din toate aceste trei componente, cea mai importantă este reprezentarea intuitivă; fără ea, celelalte două componente nu au nici o semnificație.

Spuneam în „Cuvânt înainte" că nu există o gândire pură, a formelor goale, o gândire căreia, dacă i-ai descoperit principiile, poți fii sigur după aceea că vei gândi corect în orice situație. Principiile logice — identitate, contradicție, terț exclus și rațiune suficientă — nu sunt un panaceu care ar putea oferi *a priori* soluții la orice problemă, prin manipularea unor concepte cărora le-ai stabilit deja raporturile dintre ele, și asta chiar mai înainte de a fi apucat să le aplici realității. Dacă nu se înțelege acest lucru, atunci contradicția unilaterală și identitatea unilaterală, pe care Noica le propune ca variante ale primelor două principii din logică, pot părea simple scorneli. Dar din momentul în care gândești contradicția unilaterală și identitatea unilaterală în cadrul viziunii lui Noica, aceste expresii încetează de a mai fi simple scorneli. Ele desemnează raporturile ce apar în cadrul algoritmului tetradic, iar rostul lor este de a descrie *geneza individualurilor*. Atât și nimic mai mult. În afara genezei unui individual, adică în afara nodului rezultat din încrucișarea unor generaluri, identitatea unilaterală și contradicția unilaterală sunt expresii fără sens.

Încercarea de a desprinde aceste raporturi de cadrul intuitiv al viziunii lui Noica spre a le ipostazia în reguli universal valabile ale gândirii sau ale realității nu poate fi decât un eșec. Rezultatul va consta în formule lipsite de conținut intuitiv a căror aplicare va duce la o gândire sofistică.

Exemplul cel mai strălucit de cum poți jongla sofistic cu concepte lipsite de orice conținut intuitiv este cel al lui Hegel. Gânditorul german desprinde o relație a cărei valabilitate era strict limitată la cazul particular al celor două oglinzi care se reflectă una în alta și apoi aplică această relație asupra oricărei perechi de termeni diferiți, ba chiar mai mult, el extinde același procedeu și asupra realităților particulare și concrete din această lume, punând în seama realității un comportament de reflectare reciprocă care nu este de fapt de găsit în ea. Realitatea nu are pretutindeni o structură simetrică și mutuală ca cea surprinsă de Hegel în exemplul optic al oglinzilor, ba chiar există o asimetrie evidentă în sânul naturii și în lumea omului, de aici și efortul permanent al filozofului german de a-și modifica schemele după calapodul realității sau, dimpotrivă, de a deforma realitatea după forma prestabilită a schemelor sale. Nici Noica nu a fost ferit de ispita gândirii sofistice, numai că la el sursa sofismelor nu va sta în săvârșirea unor acrobații făcute pe o sârmă atârnând suspendată deasupra lumii intuitive, ci în folosirea unor exemple pe care le va comenta defectuos, în așa fel încât demonstrația ideii sale să țină, și asta în ciuda faptului că aceleași exemple puteau fi folosite pentru a dovedi contrariul celor susținute de Noica.

Cum identitatea și contradicția unilaterală le voi analiza în capitotul dedicat *Încercării asupra filozofiei tradiționale*, aici mă voi opri asupra celorlaltor două principii ale logicii: al terțului exclus și al rațiunii suficiente. Principiul terțului exclus, fiind legat indisolubil de felul în care înțelegi

principiul contradicției, își va găsi la Noica o variantă aparte, pe care o pot numi varianta „terțului inclus în mod univoc". Cu alte cuvinte, terțul nu este exclus, ci inclus în mod unilateral. Un lucru nu poate fi în același timp și A și non-A, spune principiul contradicției, ceea ce e totuna cu a spune că un lucru este sau A sau non-A, o a treia variantă nemaifiind posibilă. Ba nu, spune Noica, un lucru este și A și non-A, dar cu condiția ca numai non-A să contrazică pe A, nu și invers. Aceasta e cea de-a treia variantă, terțul fiind făcut cu putință de contradicția unilaterală. Fraza aceasta, atât de obscură, nu spune de fapt decât atât: orice lucru care are o întruchipare reală în această lume are două fețe, una individuală și una generală, prin urmare același lucru este și individual și general, adică este sinteza a două entități contradictorii (nu contrare), fără ca prin asta să se înțeleagă că individualul este identic cu generalul, ci că individualul contrazice generalul fără ca la rândul lui să fie contrazis de cel de-al doilea termen. Numai la Hegel două entități contradictorii, tocmai pentru că sunt contradictorii, adică în opoziție, trec cu ușurință una în alta, devenind astfel identice.

Cât despre principiul rațiunii suficiente, Noica nu are nimic de spus: având o viziune evoluționistă asupra lumii, principiul rațiunii suficiente, căruia nu îi poți da un sens decât în cadrul unei scheme teleologice globale, adică teologice, nu intra în calculul lui Noica. Filozofia nu poate răspunde la întrebarea „de ce", adică nu poate indica, în cazul fiecărei realități, rațiunea ei de a fi, și asta deoarece o asemenea rațiune ar presupune un plan divin, o finalitate dată de la început. La Noica nu există o finalitate globală a lumii, termenul de „sens", cum am mai spus, fiind strict legat de individual. Nu poți preciza care este sensul elementelor, cel mult poți spune că sensul lor e să se concentreze în individualuri, dar prin asta nu spui de fapt

nimic. E ca și cum ai spune că sensul oxigenului și hidrogenului este acela de a da naștere, prin sinteza lor, apei și apoi vieții. Sau e ca și cum ai spune că sensul Luceafărului este să încerce să se individualizeze fără sorți de izbândă. O schemă bazată pe o finalitate inițială a lumii presupunere o prefigurare totală care face ca un singur termen rezultat din sinteza altor doi termeni să fie deja prescris în natura celor doi termeni din a căror sinteză el a rezultat. Lucrul acesta nu este valabil nici măcar în cazul relației dintre element și I–G, căci e drept că elementul se scindează în I și Gi, dar el nu se scindează *singur*, ci numai prin încrucișarea cu alte elemente, ceea ce înseamnă că I–Gi nu provine dintr-un singur element care ar purta în sine, într-o formă prefigurată, entitățile care urmează să se desprindă din el.

La Noica, nu tot ce e real e rațional, ceea ce înseamnă că nu pot arăta fiecărei entități reale rațiunea pentru care ea este. Pentru Noica lucrurile sunt pentru că pur și simplu sunt, fără nici o rațiune proprie de a fi. Din nou trebuie spus: nu există un sens al lumii dat de la început, ci doar sensuri locale, regionale, ce țin de realitățile individuale a căror evoluție este ghidată de generalurile pe care le poartă în sine. Sensul nu este, ci se face. Nu se poate vorbi de un sens al universului, ci doar de sensul realităților cu chip individual.

Acestea fiind spuse, ceea ce îmi va rămâne de făcut în continuare va fi să urmăresc principalele cărți ale lui Noica, spre a vedea cum își aplică gânditorul român ideea asupra uneia sau alteia din temele filozofiei tradiționale. Așadar, vom urmări metamorfozele și nuanțările ideii sale.

III

ÎNCERCARE ASUPRA FILOZOFIEI TRADIȚIONALE

Între cărțile din perioada interbelică și cele scrise începând cu perioada Câmpulungului există o deosebire radicală. Ea nu constă atât într-o schimbare a temelor de gândire ale lui Noica, cât într-o schimbare a perspectivei din care filozoful abordează aceste teme. Altfel spus, scriind despre aceleași teme, Noica scrie altfel, și asta pentru că le privește altfel, dintr-un alt punct de vedere, un punct de vedere pe care acum, după prezentarea viziunii sale ontologice, îl știm: „Eu mi-am simțit începutul bun după 40 de ani"[35], mărturisește Noica, citat în *Jurnalul de la Păltiniș*, iar la Câmpulung, unde Noica ajunge ca urmare a edictului privitor la domiciliul obligatoriu, filozoful român avea exact această vârstă. Iată de ce afirmația că gânditorul Noica s-a născut la Câmpulung-Muscel mi se pare cât se poate de întemeiată. Cele trei cărți pe care Noica le-a scris în perioada domiciliului forțat poartă amprenta clară a influenței hegeliene, fapt cu totul explicabil ținând seama că acum, în această perioadă, Noica studiază în chip aprofundat și metodic opera lui Hegel.

Prima carte scrisă de Noica la Câmpulung este *Încercare asupra filozofiei tradiționale*. Titlul inițial al cărții, *Cercul metafizic*, era mult mai potrivit, căci sugera dintr-o dată o parte

[35] Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, Humanitas, București, 2003, p. 63.

a ideii lui Noica: totul se petrece în cerc, de la gândirea și viața omului până la evoluția lumii. Și se petrece în cerc nu doar pentru că ciclul este inevitabil, ci mai ales pentru că peste tot ești prins în cercuri pe care nu le poți străbate decât așa, printr-o mișcare în cerc. Totul e algoritm în această mișcare, problema e să afli în ce constă acest algoritm. Nu cercul e cheia, ci cum se desfășoară mișcarea în cerc. Titlul consacrat, *Încercare asupra filozofiei tradiționale*, întrucât are o formulare convențională și cuminte, poate să inducă în eroare, cititorul așteptându-se ca, într-o carte cu un astfel de titlu, Noica să facă ceea ce făcuse în teza lui de doctorat: să mediteze pe marginea unor teme luate din istoria filozofiei. Dar nu despre asta e vorba aici, ci despre o primă punere în scenă a viziunii lui ontologice, dar o punere în scenă în care decorul este reprezentat de două vârfuri ale gândirii filozofice: categoriile kantiene și dialectica hegeliană.

Fiecare pagină a acestei cărți își trage valabilitatea din paradigma pe care Noica o avea în minte, și de aceea discursul filozofului român nu este o construcție pas cu pas, o scară în care fiecare treaptă să trimită la celelalte, așadar un lanț de argumente în care o verigă să fie precedată și urmată de altele, ci mereu aveam de-a face cu o aceeași verigă care se repetă mereu: un algoritm de patru pași a cărui valabilitate Noica o demonstrează prin aplicarea lui asupra gândirii lui Kant și Hegel. Ambii germani, spune Noica, au gândit în spiritul unui algoritm tetradic, chiar dacă, atunci când și-au expus gândirea, i-au dat acesteia o expresie triadică. Iar de acest lucru îți dai seama cercetându-le viziunea și dând acolo peste un mecanism invariabil: algoritmul, dialectica tematică.

Strategia discursivă a lui Noica este cea a oricărei cercetări filozofice de tip sistematic: filozoful dă impresia că pornește la drum fără nici un gând prealabil și că, abia în urma cercetării, descoperă ceva în obiectul de cercetat,

când de fapt orice cercetare este ghidată de la bun început de un gând, de o ipoteză de lucru. Nu există o cercetare ingenuă, despuiată de orice idee călăuzitoare, o cercetare în cursul căreia mintea filozofului, golită la început de orice gând, să ajungă treptat să capete gândurile pe care i le oferă obiectul cercetării. În filozofie cel puțin, rezultatul cercetării este prefigurat (și acesta e motivul pentru care filozofia nu este o cunoaștere) și rareori se întâmplă ca ipotezele inițiale să fie modificate pe parcursul cercetării: tocmai de aceea ipotezele filozofului nu sunt ipoteze, ci convingeri ferme pe care cercetarea nici măcar nu le poate înrâuri, filozofului nemairămânându-i decât să se străduiască a-și prezenta premisele drept rezultate ale drumului străbătut; de fapt el nu găsește decât ceea ce el însuși a pus în obiectul de cercetat. El își prezintă premisele drept rezultate și spune că adevărul este rezultatul cu drum cu tot, când de fapt adevărul este rezultatul care și-a dat singur drumul, adică și-a creat singur drumul până la el însuși, și asta fiindcă rezultatul e chiar premisa ce călăuzește cercetarea. Chiar aceasta este circularitatea despre care vorbește Noica în *Încercare...*, și ceea ce este uimitor este că, analizând categoriile kantiene și dialectica hegeliană, Noica dezminte această circularitate, susținând că analiza lui descoperă inductiv o schemă inerentă categoriilor și dialecticii. Aceeași metodă de alcătuire a discursului Noica o va folosi în *Sentimentul românesc al ființei*, unde gânditorul român lasă impresia că descoperă inductiv modelul ontologic în modulațiile verbului „a fi", cu toate că în realitate el avea deja ideea modelului, cum avea de altfel și ideea precarităților, idee fără de care nu ar fi avut imboldul și inspirația de a analiza, drept ilustrări ale precarităților, modulațiile lui „a fi".

Spuneam că, la Noica, devenirea lumii și a omului, prinsă în viziunea ondulatorie asupra existenței, ascultă de algoritmul tetradic. Dacă omul este o parte a lumii, e

cu neputință ca el să se supună altor legi decât lumea. Este imposibil ca lumea să fie într-un fel, iar gândirea omului în alt fel. Gândirea omului ascultă de aceleași legi ca și devenirea lumii, iar dacă ai surprins mecanismul devenirii lumii, ai surprins și principiile gândirii umane. Căci, dacă gândirea este rezultatul evoluției lumii (iar Noica este evoluționist), acest rezultat nu poate fi radical deosebit de lume: există așadar o identitate, dacă nu de natură, cel puțin de structură dinamică, între realitate și gândire. Cum e realitatea, așa e și gândirea despre realitate: de vreme ce realitatea devine potrivit unei anumite scheme, gândirea, la rândul ei, se va desfășura conform aceleiași scheme. Deosebirea radicală dintre viziunea lui Noica și cea a lui Parmenide sau Hegel, la care gândirea era totuna cu ființa, este că pentru gânditorul român gândirea este un atribut exclusiv uman: gândirea apare la un moment dat, o dată cu omul, în cursul evoluției (devenirii) ființei. Până la apariția omului, ființa nu gândea și în nici un caz nu era o gândire care să se gândească pe sine. Nu spiritul lumii gândește în om, ca la Hegel, ci spiritul omului gândește în lume. Ceea ce nu înseamnă că lumea și spiritul nu ascultă de același algoritm. Ele ascultă de el, cum și gândirea lui Kant și Hegel, spune Noica, ascultă de același.

Analizând categoriile kantiene, Noica urmărește un singur lucru: să-și adeverească prin ele algoritmul propriu. Pe gânditorul român nu îl preocupă în ce măsură categoriile sunt sau nu *a priori* și dacă au în cunoaștere funcția pe care le-a atribuit-o Kant; ceea ce îl preocupă este să încerce să transforme un tabel static al unor categorii inerte într-o înlănțuire dinamică de concepte ce se mișcă conform propriului algoritm.

Să urmărim însă pas cu pas demersul lui Noica, așa cum apare el în capitolul al doilea („Cercul în filozofia spiritului") din *Încercare asupra filozofiei tradiționale*.

1. Categoriile kantiene

Potrivit lui Kant, omul, pentru a cunoaște, dispune de două facultăți cognitive fundamentale: sensibilitatea (*die Sinnlichkeit*) și intelectul (*der Verstand*). Sensibilitatea, ca facultate receptivă a simțurilor, oferă materialul cunoașterii sau, cum spune Kant în altă loc, reprezentările. Caracteristica fundamentală a acestor reprezentări de tip sensibil este diversitatea. Pentru ca diversitatea reprezentărilor sensibile să capete o ordine, alcătuind astfel un fenomen, este nevoie de un altfel de reprezentări (spațiul și timpul), ce nu mai provin din experiență, așadar, de niște reprezentări care sunt independente de orice senzație și care dau formă cunoașterii. Materia cunoașterii, care este întotdeauna *a posteriori*, împreună cu forma cunoașterii, care este întotdeauna *a priori* (adică independentă de orice experiență), alcătuiesc fenomenul. În plus, pentru ca diversitatea reprezentărilor să poată dobândi un statut de cunoaștere este nevoie ca intelectul să-i dea unitate. Intelectul nu este nimic altceva decât o facultate ce unifică diversitatea intuițiilor cu ajutorul conceptelor și judecăților. Conceptele sunt și ele tot reprezentări, dar, spre deosebire de reprezentările sensibile, ele au un caracter discursiv. Asta înseamnă că reprezentările de tip conceptual se raportează mereu și în mod mijlocit la experiență, iar cele care le mijlocesc acest raport sunt chiar reprezentărle sensibile. Conceptul este reprezentarea unor reprezentări sau, ceea ce e totuna, este o reprezentare ce subsumează alte reprezentări sensibile. Judecata este o funcție de unificare a reprezentărilor, ea nu se raportează de-a dreptul la experiență, ci la reprezentările noastre despre experiență. Când formulăm o judecată despre un obiect, noi nu avem în vedere obiectul, ci reprezentarea noastră despre obiect. Dacă n-ar fi așa, atunci funcția de unificare a conceptelor s-ar aplica în gol,

iar lucrul acesta chiar se întâmplă în cazul conceptelor pure, care, spre deosebire de cele empirice, sunt lipsite de niște reprezentări sensibile cărora să li se aplice. Pure fiind, fără nici o urmă de material sensibil în ele, aceste concepte preced orice experiență și tocmai de aceea o fac cu putință. Într-un cuvânt, ele au o funcție transcendentală. Deși nu au conținut intuitiv, ele stau la pândă în vederea cuplării cu orice conținut. Așa se explică de ce conceptele sunt condiția formală a oricărei cunoașteri.

Ei bine, există un număr de concepte care joacă rol de pepinieră pentru toate celelalte concepte, ele comportându-se precum celulele-sușă (celule „cap de linie"), acele celule ce dau naștere unei populații de celule, fără ca ele să fi provenit din vreuna din celulele acelei populații. Din aceste concepte-sușă derivă restul conceptelor, acestea din urmă putând fi reduse la întâiele. Conceptele-sușă nu numai că nu pot fi derivate din altele, dar, mai mult, sunt ireductibile între ele. Ireductibile fiind, ele se numesc categorii sau predicamente (*die Prädikamente*), în vreme ce restul conceptelor derivate poartă numele de predicabili (*die Prädikabilien*). Că aceste categorii, ca forme pure ale intelectului, aduc unitate în diversitatea intuițiilor și asigură implicit unitatea cunoașterii e limpede. Ce nu e limpede deocamdată e cine dă unitate categoriilor înseși. Soluția lui Kant la această problemă este „unitatea originar-sintetică de apercepție", care nu este nimic altceva decât conștiința de sine ce reproduce reprezentarea „eu gândesc", o reprezentare ce însoțește toate celelalte reprezentări, fără ca ea însăși să mai aibă nevoie să fie însoțită de la bun început de o alta. Așadar, judecata „eu gândesc" este polul originar al unității intelectului și, prin aceasta, al întregii cunoașteri despre lume. Fără conștiință, spune Kant, nu s-ar putea închipui cunoașterea, și asta deoarece un fenomen, pentru a putea să devină un obiect al cunoașterii,

trebuie mai întâi să se raporteze la o conștiință. De ce este nevoie ca această unitate originară a conștiinței să mai fie și sintetică pe deasupra? Dacă sensibilitatea dă diversitatea reprezentărilor și intelectul dă unitate acestei diversități, atunci această unitate, ca să fie obținută, cere o sinteză prealabilă. Altfel spus, unificarea unei diversități trebuie să fie precedată de sinteza acelei diversități, adică de strângerea laolaltă a diversului. Facultatea care are funcția sintezei nu este nici intelectul și nici sensibilitatea, ci imaginația (*die Einbildungskraft*). Această a treia facultate joacă rolul de liant între sensibilitate și intelect, căci ea primește de la simțuri diversul reprezentărilor, îl sintetizează și îl livrează conceptelor intelectului. Liant fiind, imaginația are o natură hibridă, ea păstrând ceva din sensibilitate (receptivitatea) și ceva din intelect (spontaneitatea). Ea este întrucâtva sensibilitate și întrucâtva intelect, fără însă a-și suprapune funcția cu a celorlaltor facultăți. Mai mult, imaginația este cea care produce schemele fără de care conceptele intelectului nu s-ar putea aplica fenomenelor. În lipsa imaginației, subtilul mecanism al schematismului, prin care conceptele se raportează, ca predicate ale unor judecăți posibile, la o reprezentare a unui obiect încă nedeterminat, n-ar fi posibil. Așadar, a gândi un obiect înseamnă a formula judecăți despre acel obiect, iar acest lucru nu este posibil decât dacă există o seamă de categorii pure ale intelectului, care se raportează *a priori* la experiență. Din momentul în care, pe baza experienței, încep să cunosc, despre obiectul al cărui concept era la început nedeterminat încep să-mi formez un concept tot mai determinat. Năzuința subiectului cunoscător este să capete un concept complet determinat al obiectului pe care se străduiește să-l cunoască, dar determinarea completă a unui concept rămâne un simplu deziderat, altminteri cunoașterea ar avea un capăt. Tot ce pot face ca subiect cunoscător este ca, după

ce am determinat conceptul cât mai mult cu putință, să mă întreb dacă acel concept este posibil, real (existent) sau necesar, adică dacă el se află în relație numai cu intelectul meu (și atunci e doar posibil) sau și cu intuiția (caz în care este real), iar în acest din urmă caz dacă corespunde și intuiției celorlalți oameni (caz în care e necesar). Un concept posibil se află doar în intelectul meu, lui necorespunzându-i nici un obiect în experiență, un concept real se află în intuiția mea, adică percep obiectul căruia îi corespunde conceptul, și în fine, dacă obiectul ce îmi este dat în intuiție apare și în intuiția celorlați oameni, atunci conceptul meu, nefiind o simplă halucinație, este necesar.

În *Critica rațiunii pure*, tabelul categoriilor kantiene, cu cele patru clase conținând fiecare trei categorii, arată astfel:[36]

Cantitate: 1. Unitate, 2. Pluralitate, 3. Totalitate;

Calitate: 1. Realitate, 2. Negație, 3. Limitație;

Relație: 1. Substanță, 2. Cauzalitate, 3. Comunitate;

Modalitate: 1. Posibilitate, 2. Realitate, 3. Necesitate.

Kant pretinde că a derivat tabla categoriilor din cea a judecăților, prin stabilirea unor corespondențe logice între fiecare tip de judecată și categoria aferentă. Tabla judecăților[37] arată astfel:

---

[36] Varianta kantiană este mai complexă în cazul ultimelor două clase: *Quantität* (1. *Einheit*, 2. *Vielheit*, 3. *Allheit*); *Qualität* (1. *Realität*, 2. *Negation*, 3. *Limitation*); *Relation* (1. *Inhärenz und Subsistenz — substantia et accidens*, 2. *Kausalität und Dependenz — Ursache und Wirkung*, 3. *Gemeinschaft —Wechselwirkung zwischen dem Handelnden und Leidenden*); *Modalität* (1. *Möglichkeit – Unmöglichkeit*, 2. *Dasein – Nichtsein*, 3. *Notwendigkeit – Zufälligkeit*) — I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vol. I, p. 118, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

[37] *Quantität* (1. *Allgemeine*, 2. *Besondere*, 3. *Einzelne*); *Qualität* (1. *Bejahende*, 2. *Verneinende*, 3. *Unendliche*); *Relation* (1. *Kategorische*, 2. *Hypothetische*, 3. *Disjunktive*); *Modalität* (1. *Problematische*,

Cantitate: 1. Generale, 2. Particulare, 3. Singulare;
Calitate: 1. Afirmative, 2. Negative, 3. Infinite;
Relație: 1. Categorice, 2. Ipotetice, 3. Disjunctive;
Modalitate: 1. Problematice, 2. Asertorice, 3. Apodictice.

Spuneam că pe Noica nu îl preocupă în ce măsură aceste categorii sunt apriorice și dacă rolul lor în cunoaștere este cel care le-a fost atribuit de Kant. Ceea ce îl preocupă este să analizeze categoriile și judecățile kantiene din punct de vedere al consistenței logice a fiecărei clase (dacă categoriile din fiecare clasă epuizează universul de discurs al clasei), din punct de vedere al experienței pe care subiectul cunoscător o face în legătură cu ele, și din punct de vedere al regulei de întocmire a fiecărei clase. Analiza este însoțită de o serie de obiecții pe care Noica le va formula în privința celor două tabele: Prima obiecție este că I. Kant nu explică de ce avem 12 categorii și nu mai puține sau mai multe. A doua obiecție este aceea că I. Kant nu derivă categoriile din judecățile aferente, ci le prezintă pur și simplu ca atare, fără ca măcar să dea definițiile lor: „Der Definition dieser Kategorien überhebe ich mich in dieser Abhandlung geflissentlich, ob ich gleich im Besitz derselben sein möchte."[38] A treia obiecție este că I. Kant nu numai că nu a derivat categoriile din judecăți, dar nici măcar nu le-a dedus din principiul suprem al apercepției transcendentale. În realitate, Kant a luat tabelul categoriilor, așa cum se găsea el în epocă, și l-a pus *dintr-o dată* sub ochii cititorului. În plus, felul în care Kant definește deducția transcendentală nu are darul de a ne lămuri cum anume a procedat el spre a obține categoriile, deoarece

2. *Assertorische*, 3. *Apodiktische*) — I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, vol. I, p. 111, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1974.

[38] *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, vol. I, p. 120. „Mă dispensez înadins de a da definițiile acestor categorii în acest tratat, deși sunt în posesia lor." (*Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, trad. rom. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, p. 114.)

filozoful german nu înțelege deducția ca pe o trecere de la general la particular, ci ca pe o explicație a modului în care conceptele se raportează la obiectele cunoașterii: „Ich nenne daher die Erklärung der Art, wie sich Begriffe a priori auf Gegenstände beziehen können, die transzendentale Deduktion, und unterschiede sie von der empirischen Deduktion, welche die Art anzeigt, wie ein Begriff durch Erfahrung und Reflexion über diesselbe erworben worden."[39] Dar dacă filozoful german nu săvârșește o deducție propriu-zisă a categoriilor — fie ea transcendentală, empirică sau metafizică — asta nu înseamnă că rezultatul la care a ajuns nu este bun. Tabelul categoriilor este în cea mai mare parte bun, spune Noica, iar când rezultatul e bun înseamnă că a existat o altă metodă, corectă de astă dată, pe care Kant a aplicat-o fără să știe. În fond, avem de-a face cu unul dintre nenumăratele cazuri când un om este purtat de un gând în orizontul căruia se mișcă mereu, pentru ca în clipa în care i se cere să spună cum anume a procedat, el să indice un alt gând și să arate un cu totul alt mod decât cel în care procedase cu adevărat. Există o altă motivație, mai adâncă și mai anevoie de întrezărit, care l-a îndemnat pe Kant să prezinte tabelul în forma știută. Motivația ține de algoritmul tetradic, un algoritm sub influența căruia Kant s-a aflat tot timpul, dar nu l-a conștientizat.

Cea de-a patra obiecție a lui Noica, cea mai spectaculoasă, se referă la numărul și ordinea categoriilor în fiecare grupă. Dincolo de derivarea din judecăți, pe care de fapt nu o face, și dincolo de deducția judecăților, pe care

---

[39] *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, vol. I, p. 126. „Eu numesc, prin urmare, explicația modului cum concepte se pot raporta *a priori* la obiecte *deducția lor transcendentală* și o disting de deducția *empirică*, care arată modul cum un concept a fost dobândit prin experiență și prin reflexie asupra ei." (*Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, trad. rom. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, p. 119.)

de asemenea nu o face, Kant, pentru a explica ordinea categoriilor în fiecare grupă, oferă în paragraful 11 din „Analitica transcendentală" o regulă de întocmire a fiecărei clase de categorii: „Dass allerwärts eine gleiche Zahl de Kategorien jeder Klasse, nämlich drei sind, welches eben sowohl zum Nachdenken auffordert, da sonst alle Einteilung a priori durch Begriffe Dichotomie sein muss. Dazu kommt aber noch, dass die dritte Kategorie allenthalben aus der Verbindung der zweiten mit der ersten ihrer Klasse entspringt. So ist *Allheit* (Totalität) nicht anders als die Vielheit als Einheit betrachtet, die *Einschränkung* nichts anders als die Realität mit Negation verbundet, die *Gemeinschaft* ist die Kausalität einer Substanz in Bestimmnug des andern wechselseitig, endlich die *Notwendigkeit* nichts anders als die Existenz, die durch die Möglichkeit selbst gegeben ist"[40] Așadar, primele două categorii din fiecare clasă se obțin printr-o dihotomie. Foarte bine, dar o dihotomie a cui? Kant nu precizează. Apoi, în urma unei dihotomii rezultă întotdeauna două părți care nu au nimic în comun, excluzându-se reciproc. Ce e una nu-i cealaltă și invers, căci sunt legate printr-o relație de contradicție. Și acum intervine Noica. Ce anume strânge de fiecare dată trei categorii, în

[40] *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, vol. I, p. 122 „Există un număr egal de categorii în fiecare clasă, anume trei, ceea ce dă de asemenea de gândit, fiindcă altfel toată diviziunea *a priori* prin concepte trebuie să fie o dihotomie. La aceasta se mai adaugă faptul că a treia categorie rezultă în fiecare clasă din unirea celei de-a doua cu cea dintâi. Astfel, *totalitatea* nu este altceva decât *pluralitate* considerată ca *unitate; limitația* — altceva decât *realitatea* unită cu *negația; comunitatea* nu este decât *cauzalitatea* unei *substanțe* determinată de o alta; în sfârșit, *necesitatea* nu este altceva decât *existența* care este dată prin *posibilitatea* însăși. (*Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, trad. rom. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, p. 115.)

așa fel încât ele să alcătuiască o clasă? Ce liant, ce afinitate există între ele, încât fiecare grupă să aibă consistență logică? Cum se poate ca primele două categorii din fiecare clasă, contrazicându-se, să se unească totuși spre a da naștere celei de-a treia? Argumentul pe care îl aruncă Noica în bătălie este că relația de contradicție dintre primele două categorii ale fiecărei clase nu este o condiție necesară și cu atât mai puțin suficientă pentru ca cele două categorii să se unească.

Analogia cu dialectica hegeliană e prea izbitoare pentru ca Noica să nu recurgă aici la triada tradițională: teză, antiteză, sinteză sau, în alți termeni: punere, contrapunere, compunere. Să luăm de pildă clasa cantității. Algoritmul ei de alcătuire ar fi următorul: pasul 1 este punerea tezei, adică unitatea; pasul 2 este formularea, prin contrapunere, a antitezei, adică pluralitatea; în fine, pasul 3 este sinteza întâielor două, rezultând totalitatea. Folosind cifre care să indice ordinea categoriilor în interiorul clasei, sinteza arată astfel: 3 = 2 + 1. Și tot așa și la celelalte clase. Hegel a găsit aici, gata configurat, nucleul dialecticii sale în trei timpi, lui nemairămânându-i decât să aplice acest mecanism la scara lumii întregi. Nu e mai puțin adevărat că Hegel își ia măsuri de precauție afirmând că I. Kant a dat din întâmplare peste înlănțuirea triadică, dovada cea mai bună fiind că nici măcar nu a insistat în continuare asupra ei. „Kant hat die unendlich wichtige Form der Triplizität, sosehr sie bei ihm nur erst als ein formeller Lichtfunken erschienen, nicht auf die Gattungen seiner Kategorien (Quantität, Qualität usf.), wie auch diesen Namen nur auf deren Arten angewendet; daher hat er nicht auf das Dritte der Qualität und Quantität kommen können."[41] De altminteri, la Kant, tabelul categoriilor este

[41] „Forma infinit de importantă a triplicității, apărută la el abia ca o firavă scânteie de lumină, Kant n-a aplicat-o la genurile

static, nu întâlnim nimic care să sugereze o mișcare intrinsecă a unor categorii ce trec una în alta. Or, tocmai acesta e câștigul pe care îl aduce cu sine înlănțuirea triadică hegeliană, că descrie o înșiruire cadențată a categoriilor. Atâta doar, spune Noica, că mecanismul hegelian nu este și cel care lucrează aievea în structura fiecărei clase de categorii. Contradicția, oricât de strălucită i-ar fi cariera în logică și dialectică, nu poate fi o punte de legătură care să garanteze prin ea însăși sinteza. Contradicția, ca și negația care stă la baza ei, nu poate fi motorul sintezei. Ca doi termeni să poată fi sintetizați trebuie ca, între ei și împrejurul lor, să se exercite o forță mult mai puternică decât banalul gradient de concentrație logică pe care îl instituie contradicția. Soluția lui Noica, pe cât de neașteptată pe atât de simplă, sună astfel: *Pentru ca două categorii să se poată uni spre a da naștere celei de-a treia este nevoie ca cea de-a treia să le preceadă pe primele două.* Ultimul termen îi învăluie și îi conține pe cei doi, dar nu ca atare, ci într-o formă indistinctă. Ultimul termen este unitatea indistinctă a celorlalți doi. Dacă e așa, atunci sinteza este doar în aparență sinteză, ea fiind în realitate o desprindere a primelor două categorii din matca celeilalte. E ca o sciziune a primelor două categorii din câmpul unei categorii care, premergându-le amândurora, e cea dintâi, cu toate că în ordinea clasei ea apare abia la urmă. Nu e o fuziune, ci o fisiune. Cel de-al treilea termen exercită un câmp de forță ce-i prinde în strânsoarea lui pe ceilalți doi. În felul acesta, el este, ca termen tare, cel ce dă configurație clasei. Dihotomia apriorică de care vorbea Kant se aplică termenului

categoriilor sale (cantitate, calitate etc.), după cum a întrebuințat numele acesta numai pentru speciile lor. De aceea n-a putut el ajunge la a treia determinație a calității și cantității." (G. W. F: Hegel, *Știința logicii*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966, trad. rom. de D. D. Roșca, p. 314.)

tare și din el rezultă ceilalți doi. Mai mult, primii doi termeni se unesc fără ca între ei să stăruie vreo urmă de contradicție. Contradicția, dacă va exista, va fi de găsit numai între termenul tare și primul termen al clasei (care, grație simetriei de tip antinomic, poate fi numit termenul slab), ea mijlocind desprinderea termenului slab din cel tare. Nu sinteza este legată de contradicție, ci disocierea, și de fapt disocierea nu presupune contradicția, ci invers, contradicția presupune disocierea, deoarece cât timp termenii nu s-au disociat, contradicția nu are între cine și cine să apară. În plus, o asemenea contradicție va avea un sens univoc, dinspre cel slab către termenul tare, dar nu și invers. E o greșeală să se creadă că dacă unul îl contrazice pe celălalt, acesta este silit să-l contrazică la rândul lui pe primul, parcă sub imperiul unei reciprocități de genul „do ut des". În schimb termenul al doilea din fiecare clasă este precum o apostilă corectoare, menită a corecta și a da orientare celui dintâi, iar termenul al treilea, fiind totodată la începutul clasei și la sfârșitul ei, suferă un fel de dedublare. El se pune pe sine ca temă la începutul clasei, apoi din el se vor desprinde ceilalți doi, pentru ca, însoțindu-i și învăluindu-i în desfășurarea lor, să ajungă să se regăsească pe sine la capăt, într-o deplinătate pe care nu o avea la început. Rezultatul va fi că regula de întocmire a clasei, așa cum o formulează Noica, corespunde unui algoritm în patru pași, al cărui aspect, prezentat în termeni hegelieni, este: 1. sinteză, 2. teză, 3. antiteză, 4. sinteză.

Ce spune de fapt Noica aici? Spune exact ceea ce spunea și viziunea lui ontologică, ilustrată prin desenul cercurilor aflate în necurmată expansiune și contracție. Elementul (generalul concret), prin încrucișare cu alte elemente, dă naștere unui individual care poartă în sine un nou general. Individualul are contur propriu, fiind strict delimitat de elementul din care s-a ivit. Această delimitare

de elemente a unui individual echivalează cu o desprindere, cu o disociere, adică cu o scindare prin care ceva cu limită (individualul) rezultă din ceva fără limită (elementele). Pentru că individualul, desprinzându-se de generalul concret, riscă să se rupă de generalul exterior (Ge), el își creează în interiorul lui o apostilă corectoare (mediul intern), care va reorienta individualul către generalurile exterioare din care s-a desprins. Această apostilă corectoare este noul general dinlăuntrul individualului. Fără acest nou general, individualul nu are avea forța să se deschidă către elementul din care a provenit. Așa se întâmplă cu individualul statistic, care, lipsit fiind de mediu intern, nu are pe seama a ce să se deschidă. Îi lipsește energia lăuntrică, îi lipsește vibrația. Generalul concret e termenul tare, el se închide într-un individual, care e termenul slab, iar acesta contrazice generalul din care a luat naștere.

Merită subliniat încă o dată că folosirea la singular a „generalului" concret este incorectă, întrucât se poate crede că un singur element se scindează în individual și în generalul interior. De fapt, scindarea cere întotdeauna drept condiție obligatorie încrucișarea mai multor elemente. Această scindare a elementului coincide cu principiul individuației la Noica. A spune că un individual nu poate apărea decât acolo unde cel puțin două generaluri concrete se încrucișează este totuna cu a spune că un individual nu apare decât acolo unde un element, încrucișându-se cu un altul, se scindează în, pe de o parte, individual, și, pe de altă parte, în generalul lăuntric individualului. Rezultatul scindării este raportul I–Gi. Acest raport se află *în interiorul* individualului. Individualul este *întru* generalul interior lui. El se mișcă în propriul lui orizont lăuntric. Spuneam că termenul tare învăluie termenii slabi, precum un câmp de forță. Dar ce altceva este elementul, adică generalul concret, dacă nu un câmp de determinații fără chip individual?

Elementul se scindează în individual, pe de o parte, și în generalul interior, pe de altă parte, iar din unirea individualului cu generalul propriu se deschide calea către elementul inițial.

Să descriu același proces în termeni ondulatorii. Mai multe unde se intersectează într-un punct, punctul intră în vibrație și emite la rândul lui noi unde, deschizându-se către undele din care a provenit. Punctul e individualul, e închiderea în punct a unor unde care se deschid apoi dinspre acel punct. Vibrația punctului este generalul din interiorul individualului. Individualul e o *închidere care se deschide*. Dacă ar fi doar închidere, individualul ar rămâne un punct inert și izolat de lumea înconjurătoare. În schimb, dacă ar fi doar deschidere, nu ar mai fi individual. Închiderea undelor în punct înseamnă limitarea a ceva bine conturat în sânul a ceva nelimitat, adică disocierea dintr-un câmp amorf a ceva cu formă fixă. Dacă punctul rămâne limitat și atât, el ar fi izolat de exterior. Și atunci, punctul își asimilează exteriorul (intră în vibrație) și pe seama acestei vibrații se deschide în afară. Disocierea privește atât apariția punctului, cât și intrarea lui în vibrație. Am un punct, dar mai am și vibrația lui interioară, iar punctul și vibrația lui au rezultat din disocierea câmpului amorf de unde. Vibrația este apostila corectoare, adică factorul intern fără de care punctul ar fi izolat de vibrațiile lumii din afară. Vibrația este unda din interiorul individualului care îl silește pe individual să se deschidă dincolo de limita lui spațială. Fiind a unui individual limitat, vibrația este ea însăși limitată, fiind ca o limitație interioară. (Generalul interior ia forma spațială a individualului). Dar această limitație interioară îl face pe individual să treacă dincolo de limita lui spațială, îl face să se dezlimiteze, dar nu la propriu, fiindcă limita spațială a individualului nu poate fi desființată decât cu prețul

pierderii individualului, ci în sensul unei permeabilizări a limitei spațiale. O asemenea limitație care dezlimitează individualul este o *limitație care nu limitează*. „Pielea" individualului devine membrană osmotică, și tocmai de aceea individualul nu este o capsulă etanșă. Un câmp se închide într-un punct și punctul se deschide către câmpul care s-a închis în el: dacă asta ar fi totul, atunci am avea doi termeni și trei pași, nu trei termeni și patru pași. Am avea 1. câmpul, 2. punctul, 3. câmpul. Lipsește un termen, iar acel termen este câmpul din interiorul punctului, altul decât câmpul din afara punctului (cum spuneam înainte, individualul este interfața a două generaluri: Ge–I–Gi).

Marea idee a lui Noica a fost cea a unui general aflat în interiorul individualului, fără însă ca acest general să se identifice cu individualul. Ea înseamnă ruperea simetriei pe care o aduce cu sine modelul hegelian al reflectării reciproce: doi termeni se reflectă unul în altul, ajungând să fie, fiecare în parte, el însuși și contrariul lui. Fiecare este nu numai imaginea celuilalt în oglindă, dar, mai mult, este o unitate alcătuită din sine și imaginea celuilalt. Numai că Noica, spre deosebire de Hegel, nu transformă contradicția în contrarietate și nu îngăduie o reflectare mutuală a celor doi termeni. Individualul este în sine un general, fiindcă poartă în sine generalul interior, dar elementul, ca general concret, nu este în sine un individual, fiindcă nu are limită spațială. Dacă spunem că a interioriza un mediu înseamnă a-l reflecta, atunci, la Noica, modelul oglinzii funcționează univoc: numai individualul reflectă generalul, nu și invers. Folosind diateza reflexivă, relația se răstoarnă: numai generalul se reflectă în individual, dar individualul nu se reflectă în general. Chiar și așa, modelul reflectării este forțat: ca ceva să se reflecte într-o oglindă trebuie să aibă un chip propriu. Dar elementul nu are chip propriu, de aceea nici o oglindă individuală

nu-l poate reflecta. De aceea, riguros vorbind, de reflectat nu se poate reflecta decât individualul, iar acel ceva în care se reflectă el trebuie să fie tot un individual. Universul nefiind un individual, nici o oglindă individuală nu-l poate reflecta. Dacă ar fi individual, ar avea margini, și atunci nu ar mai fi unic, căci dincolo de marginile lui ar mai exista ceva. Nemaifiind unic, nu ar mai fi univers.

Relația individual–element poate fi descrisă prin intermediul relației parte–întreg: partea purtătoare de întreg este o parte care s-a desprins dintr-un întreg și și-a construit lăuntric *un alt întreg*.

2. Interpretarea dată de Noica categoriilor kantiene

Așadar, algoritmul în patru pași este: 1. Ge – 2. I – 3. I–Gi – 4. Ge (unde Ge este generalul elementar (exterior) și Gi este generalul interior). Noica va aplica acest algoritm la fiecare clasă a categoriilor kantiene, stabilind de fiecare dată, prin analiza categoriilor, locul pe care îl ocupă fiecare dintre ele în algoritm. În paralel, va aplica același algoritm asupra propriilor termeni ontologici — ființă, devenire și devenire întru ființă — obținând prototipul ontologic al cercului dialectic. Ceea ce este straniu este că Noica va compara cercul ființei cu cele patru grupe kantiene, ajungând să constate o suprapunere perfectă între termenii lui ontologici și categoriile din fiecare clasă a tabelului kantian. Pe baza acestei corespondențe, Noica va afirma despre categoriile kantiene că nu sunt deloc așa de ireductibile precum pretindea filozoful german, ci în realitate se reduc toate la cei termeni ontologici: ființă, devenire și devenire întru ființă. Riguros vorbind, demonstrația prin care Noica caută să arate reductibilitatea categoriilor kantiene la cei trei termeni ontologici nu convinge pe nimeni, și asta pentru că Noica nu-și explicase mai întâi proprii

termeni ontologici. Cauza este de găsit în faptul că Noica vorbește despre ființă și devenire *fără* să-și prezinte imaginea intuitivă pe care o avea în minte în privința acestor termeni. Altfel spus, Noica își prezintă jargonul *fără* viziunea pe care acesta se sprijinea. De aceea, urmărindu-i demonstrația, cititorul nu poate să-și facă o imagine despre ce anume înțelege Noica prin ființă, devenire și, mai ales, prin devenire întru ființă, și tot de aceea corespondențele stabilite de Noica între acești termeni și categoriile kantiene fie îi rămân obscure cititorului, fie îi par rezultatul unei demonstrații sofistice. De ce Noica nu și-a prezentat mai întâi viziunea pentru ca apoi, pe baza ei, să-și prezinte termenii ontologici? Cu toate că am răspuns la această întrebare, o voi face din nou: din acea duplicitate obligatorie grație căreia orice filozof trece sub tăcere sursa intuitivă a gândirii sale, la care se adăuga, pesemne, precauția elementară pe care i-o dădea gândul că, dezvăluindu-și sursa fizică a viziunii sale, dimensiunea metafizică a acestei viziuni ar fi fost pusă sub semnul întrebării. Nu poți să scrii o carte intitulată *Cercul metafizic* și să spui în ea că cercul metafizic s-a ivit în edecul intuitiv al unei sugestii de tip fizic. Dacă Hegel ar fi mărturisit fățiș că viziunea lui își are originea în modelul intuitiv a două oglinzi puse față în față, grandoarea unui sistem în care conceptul este echivalat cu Dumnezeu s-ar fi stins. Și chiar dacă în zilele noastre Heidegger spunea lucrurilor pe nume, afirmând că termenul de reflectare al lui Hegel are un sens optic[42],

[42] „Bei Hegel — der in der Philosophie so unerhört viel gesehen hat und sehen konnte, weil er eine ungewöhnliche Macht über die Sprache hatte und die verborgenen Dinge aus ihrem Versteck herausriß — klingt einmal diese optische Bedeutung des Terminus «Reflexion» an, wenn auch in einem anderen Zusammenhang und in einer anderen Absicht." (Martin Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, p. 226, Vittorio Klostermann, 1997.) — „La Hegel — care a văzut nespus de mult în filozofie și care a putut să vadă

tot nu suntem dispuși să acceptăm acest lucru. Ni se pare prea simplu, prea banal. Numai că ceea ce e simplu este și adevărat. În fond, orice idee genială a plecat de la o intuiție banală, pe care gânditorul a știut apoi să o ridice la rangul unei viziuni.

Dacă însă acum, având în minte algoritmul 1. Ge – 2. I – 3. I-Gi – 4. Ge, vom urmări analiza pe care Noica o face categoriilor kantiene, vom vedea că demonstrația lui este, pe de o parte, una intrinsecă, adică una făcută din interiorul categoriilor kantiene, și, pe de altă parte, este una ghidată de la bun început de viziunea pe care Noica o avea asupra lumii. Și chiar dacă gânditorul român afirmă că descoperă mecanismul înlănțuirii dialectice în cursul analizei categoriilor, el nu face de fapt decât să aplice tabelului kantian o schemă pe care o avea dinainte. Fără viziunea cercurilor aflate în întretăiere și fără algoritmul de mai sus, gândurile lui Noica pe marginea tabelului kantian sunt ininteligibile, ele aducând cu o ajustare forțată a categoriilor la o matriță ce nu le este pe potrivă. Să urmărim analiza lui Noica.

Cercul ființei: Pasul 1 în configurarea cercului este punerea la începutul lui a termenului tare, adică a ființei (mai precis elementul). Amănuntul crucial este că nu omul, cu mintea lui, pune ființa, ci ființa singură, cu de la ea putere, se pune pe sine la început. Asta însemnând că elementul era de dinainte ca omul să fi apărut spre a-l gândi. Această punere de sine a elementului la începutul cercului este totuna cu apariția temei ființei. Tema funcționează ca un orizont în interiorul căruia se vor ivi celelalte două

---

deoarece avea o neobișnuită putere asupra limbii și smulgea lucrurile ascunse din ascunzătoarea lor — se face încă auzită semnificația optică a termenului de «reflexie», chiar dacă într-un alt context și servind unei alte intenții." (trad. de Bogdan Mincă și Sorin Lavric. Volum în curs de apariție la Editura Humanitas.)

categorii ale cercului ființei. Pasul 2 reprezintă apariția, prin desprinderea ei din orizontul ființei, a categoriei slabe, adică a devenirii. Devenirea contrazice ființa, de vreme ce se ivește din ea, dar ființa nu contrazice devenirea, de vreme ce face cu putință apariția devenirii. (Individualul contrazice elementul deoarece, separându-se de el, i se contrapune. În schimb elementul nu contrazice individualul căruia i-a dat naștere.) Când spunem că devenirea contrazice ființa nu trebuie să se înțeleagă prin asta că devenirea neagă ființa și devine astfel, prin contrapunere simetrică, neființă. Ca să existe devenire trebuie să existe obligatoriu ceva care să devină, adică individualul. Devenirea, departe de a desființa ființa, se afirmă în orizontul ființei. Pasul 3 înseamnă prelungirea categoriei slabe, devenirea, prin imprimarea unei direcții către ceva, sau, altfel spus, prin insinuarea unei orientări în interiorul devenirii. Acel ceva către care devenirea, o dată orientată, se va îndrepta este chiar termenul tare, ființa. Asta înseamnă că în pasul 3 se va ivi un concept care prelungește devenirea și totodată îi dă o orientare. El poartă numele de *devenire întru ființă*, iar sensul pe care îl presupune acest concept este unul care i-a fost imprimat individualului din *interiorul* individualului. (Este momentul apariției generalului interior.) Dacă individualul are un sens, sensul acesta se manifestă *dinlăuntrul* lui. Este orizontul ce pleacă din interior, este vibrația. Conceptul de devenire întru ființă nu se obține în nici un caz din sinteza devenirii cu ființa din care s-a desprins. Nu avem devenire și ființă în sensul unei conjuncții de doi termeni, ci avem o devenire care a asimilat ființa din care s-a desprins. Pasul 3 este așadar o apostilă ontică cu rol corector, menită a repune devenirea pe făgașul ființei. Pasul 4 nu poate fi decât regăsirea ființei din afară pe seama celei dinlăuntru, adică deschiderea mediului intern către mediul extern. Schematic: 1. ființă, 2. devenire, 3. devenire întru ființă, 4. ființă.

Având la îndemână acest algoritm, Noica va interpreta prin prisma lui cele patru clase de categorii kantiene. Același lucru îl vom face și noi.

Cercul cantității: În clasa cantității kantiene, ordinea era: 1. unitate, 2. pluralitate, 3. totalitate. Dacă termenul tare e totalitatea, adică ființa, atunci unitatea trebuie să se disocieze din totalitate contrazicând-o. Dar lucrul acesta este absurd, unitatea fiind mai solidară logic cu totalitatea decât pluralitatea. Totalitatea corespunde judecății singulare, totalitatea e una, e singulară, e un întreg ce nu îngăduie multiplicarea prin repetiție de sine sau prin segmentare interioară. Contradictoriul ei este pluralitatea, adică individualurile. Aici intervine contradicția, elementul e unul și e un tot, individualurile sunt o pluralitate. Dar elementul nu este unitatea a nimic. Un element, ca totalitate, generează mai multe individualuri, dar mai multe lucruri individuale, deosebite între ele, nu alcătuiesc acel tot al elementului din care au provenit. Elementul nu este unitatea pluralității individualurilor, așadar nu rezultă din însumarea sau sinteza lor.[43]

Atunci aici e contradicția, între totalitate și pluralitate, și nu între unitate și totalitate. Unitatea, ca să fie, trebuie

---

[43] O analiză asemănătoare se găsește în *Tratatul de ontologie*, pp. 363–364: „Elementul nu era conceput drept unitate, ci drept Unu. [...] Dar nici pluralitate nu este el, deși o face posibilă o dată cu unitățile (exemplarele) ce apar din el. Pluralitatea e sau de repetiție și multiplicare de sine, sau de diviziune; dar Unu nu intră în repetiție de sine, iar diviziunea lui este distribuirea. Pe de altă parte, pluralitatea ca atare este expresia unei slăbiciuni metafizice care nu grevează elementul. El își este suficient sieși. În schimb, categoria totalității are sens pentru element, a cărui principală categorie era Unul multiplu; nu însă ca totalitate cantitativă, ci ca întreg. Elementul nu lasă loc nici unei totalizări, fiind neîncetat susceptibil de expansiune. [...] În schimb, cu titlul de totalitate deschisă și având deopotrivă un sens calitativ, ca și unul relațional, cum ne va apărea îndată, categoria totalității este una din modulațiile posibile ale elementului."

să fie a unei pluralități, adică a cel puțin două entități distincte. Iar elementul nu îngăduie separări în sânul lui. Și atunci unde apare unitatea? Apare în interiorul individualului și constă în raportul I–G. Este unitatea dintre individual și generalul lui interior. Orice individual este o unitate interioară, care este alta decât unitatea sa exterioară, pe care i-o conferă limita sa spațială.[44] În consecință, nu unitatea aduce contradicție în sânul clasei, ci termenul 2, pluralitatea. El va fi termenul slab. Și atunci algoritmul de întocmire a clasei va fi: totalitate (element), pluralitate (individualuri), unitate (individualul cu generalul interior), totalitate (element).

Premisa lui Noica în analiza clasei cantității este că elementul nu poate fi caracterizat prin determinații cantitative. De aceea el nu este o unitate cantitativă, dar poate fi una calitativă. Totalitatea calitativă, dar nu una cantitativă, îl poate de asemenea caracteriza. Altfel, nu se poate explica de ce, pe de o parte, elementul este Unul, iar, pe

---

[44] „Dar dacă individualul este atât de hotărâtor pentru ființă, atunci *ce* anume se poate numi «individual»? O realitate cu limitație simplă nu poate fi un individual, căci orice lucru, proces ori aspect al realului are o limitație din afară și este o unitate, privit fiind tot din afară. O piatră are și ea o unitate, în această perspectivă. Dar piatra n-are unitate lăuntrică. Vom privi atunci individualul drept acea realitate ce posedă o *dublă limitație* în tensiune, o unitate în afară și o alta înăuntru. E drept, și un mecanism are o dublă unitate, una în afară și o alta înăuntru; toate obiectele tehnicii sau produsele omului sunt așa: o casă are unitate și în afară și înăuntru. Numai că toate acestea nu stau sub o tensiune lăuntrică (pot fi „fier mort", zid mort); au stat doar sub tensiunea omului producător. Fără o asemenea tensiune, tehnica întreagă reprezintă o realitate fără de ființă, ba chiar produsele artei devin așa. El se prefac în rebut de ființă (piese de muzeu). Individualul cel mai pregnant și care a fascinat întotdeauna, cu promisiunea de ființă din el, a părut să fie *organismul*." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 262.)

de altă parte, elementele sunt în număr nelimitat.[45] Intrăm în felul acesta în paradoxul Unului și al Multiplului din *Parmenidele* lui Platon.

Pentru Noica, Unul nu are sens numeric, ci unul calitativ, în schimb multiplul are cu precădere sens numeric: multiplu înseamnă „mai mulți". Doar așa poți înțelege de ce elementele sunt mai multe și totuși ele nu sunt individualuri. Or, asta înseamnă că pluralitatea este ulterioară definiției individualului și că individualul nu presupune în definiția lui pluralitatea. Premisa lui Noica se sprijină la rândul ei pe un model intuitiv pe care deja îl știm: Unul e unda care se distribuie fără să se împartă. Așadar, multiplul se referă la individualuri, iar individualurile păstrează determinația undei, pentru că sunt în vibrație. Altfel, fără a avea în fața ochilor modelul undei se poate perora la nesfârșit pe seama paradoxului Unului și Multiplului.

În clasa calității, ordinea categoriilor lui Kant era: 1. realitate, 2. negație, 3. limitație. Filozoful german obține această ordine plecând de la clasa corespunzătoare de judecăți. Judecății afirmative îi corespunde realitatea, judecății negative negația, iar judecății infinite limitația (cu exemplul lui Kant, „sufletul e nemuritor"). Observația lui Noica este că alăturarea limitației tocmai la judecata infinită, adică la ceva fără limită, e nefirească. Căci ori judecata este, formal vorbind, infinită, și atunci din ea nu se

---

[45] „Elementul are unicitate și este Unu, nicidecum o unitate; elementul are limite ce nu limitează, un singur element putând fi totul; pe de altă parte, față de rigiditatea și consistența nereceptivă a lucrului, care-l fac să aibă doar «contacte» cu celelalte, elementul are o fluiditate prin care poate fuziona și compune cu alte elemente; sau în timp ce lucrul aduce fixarea unui element, dacă nu împachetarea mai multora într-un caz particular, elementul își păstrează universalitatea; numai că „lucru" este de fapt o generalitate abstractă, pe când elementul este cel al unei generalități întotdeauna concrete." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p 361.)

poate deriva categoria limitației, ori categoria derivată este cea potrivită, și atunci judecata e oricum altcumva, dar nu infinită. Apoi, potrivit regulii sintezei, limitația ar rezulta din îmbinarea realității cu negația. Altfel spus, dacă neg o realitate individuală înseamnă că o limitez, îi trag un contur despărțitor între ceea ce nu este în mod real și ceea ce este ea. Dar tot așa s-ar putea spune și invers, că atunci când afirm ceva despre un lucru nu fac decât să-l limitez, arătând ce este el spre deosebire de ce nu este. Să alegem chiar exemplul lui Kant: propoziția afirmativă este „sufletul este muritor", cea negativă este „sufletul nu este muritor", iar cea infinită, care exprimă o afirmație sub forma unei negații, este „sufletul este nemuritor". Spre deosebire de propoziția negativă, în care negația afectează copula („este"-le), în propoziția infinită, negația afectează predicatul. Ea nu spune nimic nou față de cea negativă. Dar unde e limitația totuși? Și de ce apare ea abia acum, cu cel de-al treilea tip de judecată, de parcă la primele două nu ar fi existat? Soluția lui Noica o știm: judecății infinite îi corespunde nu limitația, ci limitația care nu limitează. Când spun că sufletul e nemuritor, l-am limitat fără să-l limitez de fapt, căci doar moartea este limitația propriu-zisă, limitația fiind exprimată de propoziția afirmativă. Și atunci pasul 1 va fi apariția limitației care nu limitează (elementul), din ea se va desprinde în pasul 2 negația, adică o limitație care limitează (individualul cu limită clară). Ceea ce înseamnă că individualul neagă elementul pentru că se desprinde de el, dar elementul nu neagă individualul de vreme ce îl generează. Pasul 3 va aduce cu sine ceva limitat, ceva prins într-o limită, și anume generalul interior, prins în limita spațială a individualului. Acest general interior, aflat în forma individualului, este realitatea. În pasul 4, individualul real se deschide, cu generalul lui interior cu tot, către limitația originară a elementului, o limitație care

nu limitează. Avem deci: 1. limitație care nu limitează, 2. negație, 3. realitate, 4. limitație care nu limitează.[46]

În clasa relației, ordinea lui Kant este: 1. substanță, 2. cauzalitate, 3. comunitate. Termenul care îl nemulțumește pe Noica este cel de comunitate. Comunitatea presupune ca o substanță să intre într-o relație de cauzalitate cu o alta sau cu mai multe, una determinând-o pe alta și invers. Așadar acțiune reciprocă. Și atunci ce anume nu e firesc în privința comunității? Tocmai faptul că vine prea firesc în prelungirea cauzalității, ba chiar într-atât de firesc că nu se deosebește cu nimic de cauzalitate. Comunitatea, spune Noica, nu este decât o formă a cauzalității externe, a heteronomiei. E atât de multă cauzalitate în sensul categoriei acesteia încât comunitatea nu mai poate sta ca termen de sine stătător în clasa relației. Care să fie atunci categoria ce poate lua, cu deplină îndreptățire, locul comunității? Avem, pe de o parte, substanța și, pe de altă parte, relațiile cauzale dintre substanțe. Dar oare nu avem și o relație a substanței cu ea însăși? Dacă o asemenea relație există, atunci ea corespunde autonomiei. Autonomia înseamnă autarhia unei substanțe ce nu este supusă altei cauzalități decât aceleia ce emană din propria relație cu sine. (Obiecția firească ce se ridică în fața acestei argumentări este că Noica însuși cade în greșeala pe care i-o reproșa lui Kant, deoarece autonomia este tot o formă de cauzalitate, neputând sta ca termen de sine stătător în clasa relației.)

---

[46] Iată formularea lui Noica: „Sau în cazul calității: limitația care nu limitează (exemplul cu «nemuritor») tăgăduită fiind de negație devine o limitație în sens negativ, adică din afară, trece în limitație cu sens pozitiv, adică dinăuntru, ca orice realitate, iar «realitatea» va avea și tendința de a se afirma până la nelimitație." (*Încercare...*, p. 107). — *Nota bene*: fraza aceasta nu are nici un sens dacă nu e citită având în minte imaginea elementului și a generalului interior individualului. În lipsa acestei interpretări, expresiile „din afară" și „dinăuntru" ar rămâne de o obscuritate netulburată. (*n. a.*)

Numai că ceea ce Noica înțelege prin relația unei substanțe cu sine însăși nu este cine știe ce raport ciudat prin care o substanță ar ajunge, printr-o și mai ciudată dedublare, să se raporteze la ea însăși, ci ea este chiar *relația individualului cu generalul lui interior*, caz în care intenția lui Noica de a introduce o formă aparte de cauzalitate, una internă, capătă temeinicie. Iată așadar cum gândul lui Noica, unul iscat de un model eminamente intuitiv, transpare atât de clar și atât de coerent în clasa kantiană a calității. Algoritmul lui Noica va fi: În pasul 1 avem autonomia (elementul este autonom față de individualurile pe care le generează), în pasul 2 autonomia este contrazisă de cauzalitatea externă (individualul este supus heteronomiei, acțiunii și reacțiunii), care supune individualul unei servituți față de mediul extern. În pasul 3, heteronomia este prelungită într-o cauzalitate de tip intern, inherența (cauzalitatea exercitată de generalul interior individualului), și în pasul 4 individualul se deschide asupra mediului extern ascultând de legea interioară a generalului propriu. În felul acesta, servitutea față de mediul extern va fi atenuată, individualul căpătându-și autonomia față de el. Deci ordinea ar fi: 1. autonomie, 2. cauzalitate, 3. inherență, 4. autonomie.

În clasa modalității, ordinea categoriilor este 1. posibilitate, 2. existență, 3. necesitate. Conform regulii kantiene, necesitatea rezultă din sinteza posibilității cu existența. La Kant, categoriile modalității au un statut diferit față de categoriile din primele trei clase: categoriile modale nu sunt predicate ce intră în conținutul conceptului meu despre un obiect, ci ele pun în relație conceptul meu cu una dintre cele două facultăți cognitive de bază, sensibilitatea sau intelectul. Posibilitatea pune în relație conceptul meu cu facultatea intelectului, ceea ce nu înseamnă decât că acel concept se află în mintea mea, fără a-i corespunde deocamdată în

intuiție un obiect, în vreme ce existența pune în relație conceptul meu cu sensibilitatea, situație în care nu doar gândesc conceptul, ci el are un corespondent în realitate. Cât despre necesitate, ea cere o relație a obiectului cu sensibilitatea și, în plus, ea mai cere ca ceea ce îmi este dat în intuiție să corespundă și intuiției semenilor mei; în caz contrar, condițiile universale ale cunoașterii nu sunt satisfăcute, și atunci nu pot, numai pe baza intuiției mele, să afirm că ceea ce eu percep există cu necesitate și pentru ceilalți oameni. Deci, pentru Kant, un lucru este posibil dacă doar îl gândesc, fără ca el să-mi fie dat în intuiție, apoi același lucru există cu adevărat dacă îl percep prin simțuri, și, în fine, tot el devine necesar dacă percepția mea coincide cu a celorlalți oameni. Așadar, necesitatea presupune existența lucrului, în vreme ce posibilitatea precedă existența lui.

Aici, Noica este cât se poate de tranșant, afirmând că este inadmisibil ca din posibilitate și existență să iasă necesitatea. Oricât de mult ar fi posibilă o existență, de aici nu decurge defel că ar fi și necesară. O existență doar posibilă ar fi o existență infinit mai slabă decât una necesară. Și atunci cum se face trecerea de la ceea ce este posibil la ceea ce este necesar? Într-un singur fel, spune Noica, prin faptul că în posibilitatea unui lucru este gândită din capul locului necesitatea lui. Numai acolo unde necesitatea a fost pusă de la început în posibilitatea lucrului, numai acolo se poate ca un lucru să fie necesar. Altminteri s-ar căsca o prăpastie de netrecut între posibilitate și necesitate. Prin urmare ordinea termenilor va fi: 1. necesitate, 2. posibilitate, 3. existență, 4. necesitate.

Cum procedează de fapt Noica, în cazul clasei modalității, atunci când schimbă ordinea categoriilor? Răspunsul este unul singur: Noica procedează ontologic, adică gândește termenii prin prisma unei viziuni ontologice, în timp ce Kant gândea categoriile modalității în cadrul

unei scheme gnoseologice, în care semnificația fiecărei categorii era dată de raportul conceptului cu o facultate a cunoașterii. Ceea ce înseamnă că Noica schimbă perspectiva, lăsând deoparte cunoașterea, sensibilitatea și intelectul, și spunând că sinteza primelor două categorii nu o poate da pe a treia: posibilitatea unită cu existența nu înseamnă nimic altceva decât că posibilitatea s-a transformat în existență, adică s-a materializat. Posibilitatea a devenit o existență de fapt. Dar mai departe nu pot merge, spune Noica, căci faptul că posibilitatea a devenit existență nu înseamnă că acea existență este și necesară. Ceva este posibil și apoi ajunge să fie cu adevărat: atât și nimic mai mult, mai departe nu pot înainta spre necesitate. Așadar, necesitatea nu reiese, ca o prelungire firească, din unirea posibilității cu necesitatea. Iar dacă necesitatea nu reiese din ele, trebuie ca ele să reiasă din necesitate. Și de aici ordinea propusă de Noica, dar o ordine pe care, iarăși, nu o poți înțelege decât privind-o prin prisma elementului și a individualului purtător de general lăuntric. Altfel, este de neînțeles cum ceva este mai întâi necesar, fără să existe de fapt, pentru ca apoi să devină posibil și, în treilea pas să capete în sfârșit o existență care nici măcar ea nu este necesară, doar al patrulea pas conferindu-i existenței caracterul de necesitate. De fapt, pentru Noica existența este presupusă ca un fapt indubitabil, iar ceea ce îl preocupă nu e să infereze existența din necesitate, lucru imposibil (necesitatea care precedă existența trebuie, într-un fel sau altul, *să existe* ea mai întâi), ci să dea posibilității un statut de necesitate. Că este așa o dovedește faptul că Noica, prezentându-și ordinea categoriilor modale, gândește necesitatea și posibilitatea ca fiind legate deja de o existență individuală, pe care, coincidență sau nu, Noica o desemnează prin termenul de *Dasein*, termen al cărui înțeles este cel de existență determinată la Hegel și de existență umană la

Heidegger. Spun „coincidență sau nu" întrucât, pentru Noica, individualul prin excelență este omul: „În sfârșit, la ultima grupă, existența necesară, înfruntată de existența doar posibilă, se reface ca existență de fapt (*Dasein*), cu tendința de a se regăsi ca existență necesară."[47] Formularea aceasta e prea limpede, în ce privește echivalarea necesității cu existența necesară (adică cu elementul), ca să mai aibă nevoie de comentarii.

Și totuși, nu se înțelege de ce, din element, ca existență necesară, rezultă un individual a cărui existență este doar posibilă, fiindcă individualul rezultat, statistic cum e în primă instanță, este totuși cât se poate de real. Explicația este următoarea: posibilul la Noica e legat de generalul interior (Gi) sau de cel exterior (Ge), numai că Noica nu o spune explicit, cititorul neputând să știe exact ce anume înțelege Noica prin posibilitate. Individualul statistic este o existență posibilă în sensul că, în el, modelul ontologic nu s-a împlinit. Îi lipsește încă generalul interior. Individualul încă nu e ființă deplină, adică este o ființă care încă nu este, dar care poate să fie, și tocmai de aceea este el o existență posibilă. Mai târziu, în *Scrisori despre logica lui Hermes*, Noica își va preciza punctul de vedere, definind explicit posibilul în raport fie cu generalul concret (elementul), care învăluie din afară individualul, fie în raport cu cel interior individualului: „Cui se opune posibilul? Necesarului? Imposibilului? Realului? Dar posibilul nu se opune nici unui termen logic (necesarului i se opune contingentul, imposibilului probabilul, realului idealul) și cel mai puțin se opune realului. El *învăluie* realul, definindu-se, în parte, prin el, în parte, prin ceea ce nu este încă el, în parte, prin ce nu va fi niciodată. Iar prin posibil,

[47] *Încercare asupra filozofiei tradiționale*, Humanitas, București, 1998, p. 107.

generalul nu se opune realului individual, ci învăluie dinăuntru și din afară individualul."[48]

În concluzie, singura clasă a cărei ordine lăuntrică Noica nu o modifică este cea a modalității. În celelalte trei clase, termenul 2 în ordinea lui Kant va trece în fața termenului 1, tot în ordinea lui Kant. În plus, două din categoriile lui Kant (limitație și comunitate) sunt înlocuite cu categoriile de limită care nu limitează și autonomie, iar, în cazul celor două judecăți kantiene aferente lor (infinite și disjunctive), Noica păstrează judecata infinită, dar o înlocuiește pe cea disjunctivă cu judecata numită de el „absolută".

Ceea ce este important de remarcat este că nu numai în interiorul claselor se petrece o trecere a categoriilor unele în altele, ci chiar clasele comunică între ele, înlănțuindu-se. Această înlănțuire se desfășoară după o regulă simplă: categoria care a jucat rolul de termen tare într-o clasă devine termenul slab în clasa următoare, adică tema unui cerc devine antitema în cercul următor. Tema veche, cea din primul cerc, o contrazice pe cea nouă. Oricât te-ai strădui să înțelegi, fără a recurge la viziunea lui Noica asupra lumii, temeiul acestei reguli, nu vei ajunge la nici un rezultat. Cel mult poți spune că e firesc ca trecerea de la un cerc la altul să se facă pe seama termenilor tari din fiecare clasă: totalitate, limitație care nu limitează, autonomie și necesitate. Dar de unde firescul acesta, nu poți spune. Cum, de asemenea, nu poți spune de ce un termen care este tare într-un cerc devine, o dată cu trecerea în cel de-al doilea cerc, un termen slab. Altfel spus, de ce își pierde el tăria?

O primă explicație este că antitema corespunde întotdeauna individualului, termenul slab prin excelență, și

---

[48] *Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 486.

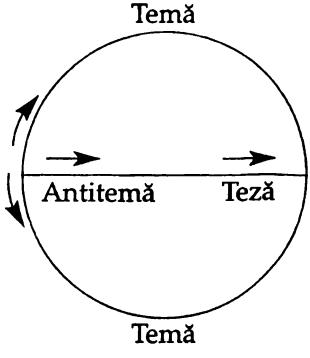
că trecerea de la un cerc la altul echivalează cu interiorizarea temei într-un individual, situație în care tema nu mai este un element în sine, ci este generalul interior individualului: această asimilare a determinațiilor elementului de către un individual înseamnă o depotențare a elementului; elementul își pierde tăria, devine slab, și tocmai de aceea trecerea de la un cerc la altul aduce cu sine schimbarea gradului de tărie al aceluiași termen. În *Scrisori despre logica lui Hermes*, Noica va vorbi la propriu de depotențarea elementului prin trecerea determinației sale definitorii în individual (depotențarea mulțimii secunde în elementele constitutive ei), cum tot în aceeași carte filozoful român va vorbi de o potențare complementară a individualului prin deschiderea lui către elementele din care a provenit. Această potențare va fi numită de Noica „ridicarea părții la puterea întregului"[49]. (În paranteză spunând, o parte care e purtătoare de întreg nu s-a ridicat încă la puterea întregului. Cu alte cuvinte, faptul că porți în tine întregul nu înseamnă că te-ai ridicat deja la puterea lui. Cele două etape sunt succesive: mai întâi partea își interiorizează întregul, și asta înseamnă că e purtătoare de întreg, și abia apoi ea se ridică la puterea întregului, adică se deschide către întregul exterior din care a provenit cu întregul ei interior cu tot. Așadar, depotențarea este urmată de potențare, cu deosebirea că depotențarea privește întregul, iar potențarea privește partea.)

O a doua explicație o găsim în *Tratatul de ontologie*, confirmând faptul că interpretarea dată de Noica categoriilor kantiene a fost ghidată de un gând ontologic, mai precis de viziunea lui despre câmp și punct (despre element și individual). În *Tratatul de ontologie*, Noica caracterizează elementul cu ajutorul a câtorva categorii ce îi sunt proprii

[49] Cf. capitolul „Teoria mulțimilor secunde" din *Scrisori despre logica lui Hermes* (Humanitas, București, 1998), începând cu p. 504.

numai elementului. Aceste categorii sunt — și nu e vorba de nici o coincidență — tocmai termenii tari din clasele kantiene: totalitate („deschisă", spune Noica, întrucât câmpul de determinații al elementului este deschis, este în necontenită expansiune, neavând limite), limitație care nu limitează, comunitate autonomă (iată cum Noica, deși respinsese în 1950 categoria de comunitate, revine asupra ei în 1981, o alătură autonomiei și le integrează pe amândouă într-un singur concept: comunitate autonomă) și posibil-real-necesar (aici schimbarea de optică este radicală față de ceea ce Noica scrisese în *Încercare asupra filozofiei tradiționale*. Elementul este acea existență de care depinde tot ce înseamnă posibilul, realul și necesarul acestei lumi.) Cu ajutorul aceleiași viziuni putem înțelege de ce antitema contrazice în mod unilateral tema: deoarece antitema este un individual care contrazice elementul. Dar câtă vreme termenii tari sunt priviți în sine, fără întruchiparea lor în ceva individual, relația lor nu e una de contradicție unilaterală, cum de fapt nici măcar una de contradicție în genere nu e. În *Tratat...*, Noica nu vorbește de o contradicție unilaterală care să existe între categoriile elementului, și asta pentru că acolo categoriile se referă numai la element, nu la individualurile care rezultă din elemente. Dar aici, în *Încercare...*, unde antitema are chip individual, o asemenea contradicție unilaterală există. De pildă, totalitatea, tema din prima clasă, devine antitemă în cea de-a doua clasă, contrazicând unilateral limitația care nu limitează. Pe deasupra, Noica spune că tema din clasa a doua se configurează în raport cu antitema ei, ceea ce înseamnă că mai întâi am antitema, iar apoi, în raport cu ea, tema, care la început era precum un orizont latent, începe să capete subzistență. Antitema este așadar factorul care declanșează apariția din fundal a temei propriu-zise. Nu pleci niciodată de la temă, ci de la antitemă, dar de mișcat te miști tot timpul în orizontul temei, numai că de acest lucru nu îți

dai seama decât la sfârșit, când te întâlnești la propriu cu tema. Altfel spus, individualul este învăluit de niște elemente de a căror existență nu știe la început și, deși nu știe de ele, el se mișcă în orizontul lor, pentru ca abia la sfârșit să afle nu numai de existența lor, ci și de faptul că el, individualul, a rezultat din întrepătrunderea elementelor. Așadar, punctul de plecare în acest periplu circular este marcat de apariția individualului, dar, câtă vreme el este un individual statistic, orizontul în care se mișcă el îi este unul foarte îndepărtat, existând riscul ca îndepărtarea să ducă la ruptură, numai interiorizarea orizontului (a generalului) putând să împingă individualul spre o apropiere și chiar spre o întâlnire cu orizontul elementelor din care a provenit. Acest periplu este înfățișat de Noica sub forma schemei vectoriale a ființei.



Potrivit cercului vectorial al ființei, devenirea este mișcarea pe diametrul cercului, dar o devenire care, din clipa în care s-a atins centrul cercului, se tranformă într-o devenire cu sens, adică într-o devenire întru ființă. Centrul cercului este individualul logic, și abia cu el începe devenirea întru ființă. Ceea ce dă sens devenirii individualului este orizontul elementului (ființei), reprezentat de circumferința cercului. Tema corespunde circumferinței cercului, adică ființei, antitema primei jumătăți a diametrului, adică

devenirii fără sens (individualului statistic), iar teza celei de a doua jumătăți a diametrului, adică devenirii cu sens (individualului logic), devenirea întru ființă.

Ce este cu adevărat straniu la acest cerc? Nu cercul propriu-zis, ci modul lui de parcurgere. Orice om, căruia i s-ar cere să străbată mental circumferința unui cerc, ar proceda în același mod: ar pleca dintr-un punct al circumferinței și s-ar deplasa de-a lungul ei până va reîntâlni punctul din care a plecat. O asemenea deplasare nu ar putea fi făcută decât fie în sensul acelor de ceas, fie în sens invers, nici o altă posibilitate de deplasare nevenindu-ți în minte de la bun început. Și totuși, Noica propune un alt mod de parcurgere a cercului, unul în care mișcarea să aibă loc simultan atât pe circumferința cercului, cât și pe diametrul lui. Prin urmare, nu numai individualul se deplasează înlăuntrul unui orizont care îi este exterior, dar și orizontul se deplasează în el însuși. În termeni „elementari", elementul se deplasează de la un capăt la altul al cercului, dar pe circumferință, în vreme ce individualul se deplasează tot de la un capăt la altul, dar de-a lungul diametrului. Fiecare capăt al cercului, care rezultă din încrucișarea diametrului cu circumferința, este reprezentat de un individual, cu deosebirea că, în partea stângă a diametrului, capătul e reprezentat de un individual statistic, în vreme ce, la extremitatea dreaptă a diametrului, capătul e reprezentat de un individual logic care și-a întâlnit elementul din care a provenit. Când acest capăt a fost atins, un nou cerc se va deschide, iar periplul ontologic va fi reluat.

3. Determinare și determinație. I–D–G-ul la Hegel și Noica

Noica va întreprinde el însuși ceea ce Kant nu putuse să facă, și anume să dea o deducție propriu-zisă a categoriilor și judecăților kantiene. Deducția săvârșită de Noica

va asculta, ca orice proces din această lume, de algoritmul tetradic. Dacă Kant pleca de la unitatea sintetică originară de apercepție fără să indice însă treptele intermediare prin care ajungea la cele 12 categorii și judecăți, Noica va pleca la rândul lui de la o unitate sintetică, numai că aceasta va fi cea a rațiunii. Aici Noica introduce o nouă facultate alături de celelalte facultăți cognitive, cea a rațiunii, căreia îi dă două definiții. Rațiunea este conștiința devenirii întru ființă și, în această calitate, ea este deopotrivă o unitate sintetică între devenire și ființă, dar o unitate reflectată în mintea omului chiar sub forma conștiinței pe care omul o are cu privire la devenirea întru ființă. Cele două definiții preschimbă rațiunea într-o facultate cu atribute umane, dar Noica nu spune că o unitate a devenirii cu ființa, adică a individualului cu generalul, nu poate exista și în afara omului. Prin urmare rațiunea, lasă de înțeles Noica, poate fi de găsit în lume, în lucruri, nu doar în ființa umană. În rest, deducția lui Noica nu va consta decât într-o așezare a facultăților de judecare aferente categoriilor și judecăților în verigile lanțului tetradic, cu obținerea unei alte variante a algoritmului lui fundamental: rațiune – intelect – facultate de judecare – rațiune. Formulat în cuvinte, acest algoritm spune că rațiunea, privită din perspectiva intelectului, se vede divizată în trei concepte — devenire, devenire întru ființă și ființă —, iar apoi aceste trei concepte, dacă sunt privite din perspectiva celor patru puncte de vedere ale intelectului (cele patru clase de categorii), vor da cele 12 categorii ale intelectului. Categoriile sunt așadar derivate din cei trei termeni ontologici noicieni. Același lucru este valabil pentru cele 12 judecăți. „*Rațiunea*, reflectată în intelect după cantitate, calitate, relație și modalitate, dă înțeles *devenirii* (ca pluralitate, negație, cauzalitate, posibilitate), apoi *devenirii întru ființă* (ca unitate, realitate, inherență, existență) și, în fine, *ființei* (ca totalitate, limitație ce nu limitează, autonomie, necesitate), făcând posibilă

judecata, ce tinde să regăsească rațiunea, termenul de la început."[50] Ceea ce Noica obține este nu numai o derivare a categoriilor și judecăților, ci și o explicație a faptului că avem 12 judecăți și 12 categorii. Cei trei termeni ontologici, care preiau ei înșiși rolul celor trei categorii-sușă, dacă sunt priviți prin prisma celor patru clase — cantitate, calitate, relație și modalitate — vor da cele 12 categorii și 12 judecăți. Ceea ce nu reușește însă Noica să explice este de ce intelectul are patru puncte de vedere (clase) și numai patru, cum de asemenea nu reușește să înlăture impresia stăruitoare că deducția aceasta este o simplă potrivire a unor concepte în matrița unei scheme tetradice pe care o avea de la început.

Noica nu vorbește de loc în *Încercare...* de generalul concret al elementului (câmp de determinații), de individual și de individualul purtător de general. Cu alte cuvinte, în 1950, Noica nu ajunsese încă la gândul de a-și descrie viziunea ontologică cu ajutorul termenilor hegelieni din *Logica subiectivă*: individual, particular și universal. Nu ajunsese, așadar, la ideea modelului ontologic. Îi lipsea încă jargonul de mai târzu, dar nu-i lipsea propria reprezentare intuitivă. Însă fără această reprezentare intuitivă, gândurile lui Noica din *Încercare...* par speculațiile gratuite ale unui spirit căruia magia jocului cu concepte goale îi furase pământul de sub picioare.

În privința lui Hegel, ceea ce Noica a preluat în mod indubitabil de la filozoful german sunt cele trei determinații ale conceptului — individual, particular și universal — și viziunea unei lumi în care evoluția presupune o înlănțuire de momente în cursul căreia fiecare stadiu atins pare să fie și ultimul, pentru ca imediat să se dovedească că, departe de a fi ultimul, acel moment era doar

---

[50] *Încercare asupra filozofiei tradiționale*, Humanitas, București, 1998, p. 100.

un nou stadiu dintr-o înlănțuire circulară. Nu există oprire definitivă, nu există o stație terminus în devenirea lumii. Dar modul în care Noica va interpreta cele trei momente ale ființei va fi altul decât cel hegelian. De obicei, se spune că preluarea s-a făcut întocmai, cu singura deosebire că Noica, în loc de particular, a folosit termenul de determinații, dându-i însă înțelesul „particularului" hegelian. De fapt, „determinația" noiciană nu corespunde „particularului" hegelian. La Hegel toate momentele conceptului sunt numite determinații (*Bestimmungen*), așadar individualul este el însuși o determinație a conceptului, cum și universalul este una. Determinațiile acestea corespund judecăților kantiene ale cantității: universale, particulare, singulare. Kant scrie în clasa cantității *Allgemeine, Besondere, Einzelne* și gândește aceste judecăți în mod cantitativ, cuantificându-le prin cuantori cantitativi: toți oamenii, unii oameni, omul. Hegel, ca să-și descrie cele trei momente ale conceptului, folosește exact aceiași termeni (*Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit*) și îi aplică, păstrându-le sensul lor cantitativ, asupra celor patru figuri silogistice. Când însă definește fiecare din cei trei termeni, Hegel nu îi mai gândește cantitativ, ci anulează diferența cantitativă dintre ei, conferindu-le o identitate calitativă: toți cei trei termeni, în calitate de momente ale conceptului, sunt determinații pe care conceptul și le dă singur, și de aceea ei sunt identici în virtutea originii lor comune, origine care este conceptul, adică Dumnezeu. La Hegel, fiecare moment al conceptului este tot conceptul, adică fiecare moment al conceptului le poartă în sine pe celelalte două. De aici definițiile circulare prin care Hegel definește acești trei termeni, fiecare fiind de fapt o ipostază a aceluiași concept.[51]

[51] G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* vol. I, p. 314, Suhrkamp Verlag, 1970: „Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind abstrakt genommen dasselbe, was Identität,

Rezultatul este că definițiile lui Hegel sunt echivalențe ilicite între niște termeni ce nu pot fi echivalați. Universalul este un particular care are o constituție individuală și fiecare individual este un universal care s-a particularizat.

Apoi, la Hegel, generalul corespunde genului, particularul speciei subiacente, iar individualul realității individuale, și cum fiecare moment le implică pe celelalte două, dar le implică nu relațional, ci constitutiv, atunci individualul este un universal specificat, iar universalul este un individual nespecificat. Totul se mărginește, la Hegel, la gradul de determinare a unui moment sau altul. Generalul este nedeterminat sau puțin determinat, particularul este ceva mai bine determinat decât generalul, iar individualul este cel mai bine determinat moment din cele trei.

Unterschied und Grund. Aber das Allgemeine ist das mit sich Identische ausdrücklich in der Bedeutung, daß in ihm zugleich das Besondere und Einzelne enthalten sei. Ferner ist das Besondere das Unterschiedene oder die Bestimmtheit, aber in der Bedeutung, daß es allgemein in sich und als Einzelnes sei. Ebenso hat das Einzelne die Bedeutung, daß es Subjekt, Grundlage sei, welche die Gattung und Art in sich enthalte und selbst substantiell sei. Dies ist die gesetzte Ungetrenntheit der Momente in ihrem Unterschiede (§ 160), – die Klarheit des Begriffes, in welchem jeder Unterschied keine Unterbrechung, Trübung macht, sondern ebenso durchsichtig ist." — „ Universalitate, particularitate și singularitate sunt, luate abstract, același lucru cu identitate, diferență, temei. Dar universalul este identicul cu sine în mod explicit, în înțelesul că în el este conținut totodată particularul și singularul. Mai departe, particularul este ce s-a deosebit, adică determinația, însă în înțelesul că e universal în sine și că există ca singular. Tot așa, singularul are înțelesul de a fi subiect, fundament, care conține în sine genul și specia și este el însuși substanțial. Aceasta este inseparabilitatea pusă a momentelor în diferența lor (§ 160) – claritatea conceptului, în care nici o diferență nu produce întrerupere, tulburare, ci este, deopotrivă, transparentă." (trad de D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță, *Logica*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1962, p. 294.)

Dar din perspectiva naturii lor — spiritul divin — cele trei momente sunt identice.

În schimb, la Noica, individualul și generalul nu sunt „determinații" ale ființei, termenul de „determinație" fiind folosit de Noica numai pentru a desemna entitățile constitutive ce intră în componența individualului și generalului. Determinațiile nu sunt cazuri particulare aflate, pe o scară ierarhică, undeva între cazul singular al individualului și vastitatea larg cuprinzătoare a generalului. În plus, la Noica diferența dintre particular și individual (singular) este foarte laxă, un individual fiind întotdeauna un caz particular al realității, iar cazurile particulare, oricâte ar fi ele, sunt fiecare în parte un individual. Mai precis, distincția dintre particular și individual nu e una cantitativă, ci ea constă în aceea că particularul definește individualul rău, cel statistic, adică un individual subordonat clasei din care face parte, în vreme ce individualul propriu-zis este individualul logic, cel care își poartă generalul (nu clasa). Sau, în limbaj noician, particularul înseamnă „a fi în", iar individualul înseamnă „a fi întru".[52] De aceea, determinația noiciană nu corespunde particularului lui Hegel, și asta pentru că determinația nu are decât calitate, nu și cantitate. Determinațiile sunt calitățile ireductibile ale acestei lumi, cărămizile ei de bază. Determinațiile intră în alcătuirea generalului și individualului, și chiar acesta e rolul lor, un rol constitutiv mai întâi de toate.

---

[52] „Poate că o ultimă deosebire între *a fi în* și *a fi întru* [...] pune cel mai bine în lumină opoziția. În *a fi în* elementul [a se citi lucrul, făptura de-o clipă — *n. a.*] ca atare nu interesează; el este *în* așa cum sunt toate celelalte, având aceleași proprietăți ca și ele. Nu reprezintă ca atare ceva individual, ci un simplu caz particular, cum este în științe fiecare element considerat. Cu *a fi întru*, în schimb, apare *individualul*, spre deosebire de particular, și o dată cu acesta promisiunea de ființă. " (*Sentimentul românesc al ființei*, Humanitas, București, 1996, p. 162.)

La Noica, distincția dintre general și individual nu se poate face pe baza unui criteriu cantitativ (așa cum se face distincția dintre noțiunea generală „toți oamenii" și cea individuală „un om"), deoarece generalul nu are cantitate, doar individualul suportând cuantificările.[53] La Noica, individualul „om" este echivalent cu „toți oamenii", adică „toți oamenii" este un individual ipostaziat la rangul de clasă generală — un individual universalizat, spune Noica — în schimb, generalul noician propriu-zis, „umanitatea", nu înseamnă „toți oamenii". De pildă, cultura română nu înseamnă tot ce s-a scris și s-a creat în spațiul românesc, ea nu e suma creațiilor culte, ci acel mediu inefabil emanat de vârfurile spiritului românesc.

Tot așa, la Noica, distingerea individualului de general nu se poate face pe baza criteriului determinării, spunând de pildă că generalul este ceva mai puțin determinat decât individualul, în vreme ce individualul este ceva mai bine determinat decât generalul, de unde ar reieși că generalul, determinându-se tot mai mult, ar deveni individual. Generalul concret (elementul), chiar dacă dă naștere individualurilor, nu se determină în felul acesta mai mult decât era înainte de a genera individualurile, ceea ce nu înseamnă că el nu își are determinațiile lui specifice. Pentru Noica, elementul este o specie lipsită de chip individual, ceea ce înseamnă că pentru filozoful român, un moment al ființei nu e toată ființă, adică un moment al ființei nu se definește circular prin ceilalți doi termeni pe care i-ar purta, constitutiv, în el însuși, așa cum se întâmplă la Hegel. Iată de ce Noica scrie: „Spre a fi o „afirmație" de

[53] „Numai că prin individual trebuie înțeles acel termen care *singur* acceptă cuantificarea (nici determinațiile, ce au doar calitate, și nici generalul, neavând cantitate), astfel încât «un grec», «unii greci» sau «toți grecii» reprezintă ceva individual de fiecare dată." (*Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 551.)

realitate, elementul ar trebui să apară drept ceva determinat; dar el este, ca mediu învăluitor, în perfectă nedeterminare, rămânând așa chiar și atunci când autorizează, prin distribuire, apariția unităților în sânul lui. O viață anumită nu face viața însăși să fie determinată, iar viețuitorul acesta poate chiar spori, cu noutatea lui, nedeterminarea acesteia. [...] Categoria substanței cu atribute este inadecvată aci, elementul neavând atribute. El s-a definit ca o substanțialitate fără substanță."[54]

Întrebarea firească ce se ridică este: Dar dacă elementul este nedeterminat și rămâne așa tot timpul, cum poate el să fie un câmp de determinații? Și cum se poate să fie un general concret? În ce mai constă concretețea lui? S-ar putea crede că Noica schimbă succesiv perspectiva ontologică cu una gnoseologică: când descrie elementul în sine, când în raport cu un subiect de cunoaștere. În sine, elementul este un câmp de determinații, indiferent că există sau nu un subiect care să-i afle aceste determinații. Dar când elementul este pus în relație cu un subiect cunoscător care caută să afle, prin intermediul categoriilor kantiene, ce este elementul, atunci rezultatul este că determinațiile elementului nu pot fi cunoscute. În realitate, la Noica, determinația este determinație în sine, fără nici o presupunere a unui raport cu gândirea celui care caută să cunoască elementul. La fel, elementul este concret în el însuși, și așa va fi chiar și dacă nu ar exista nici un subiect care să încerce a cunoaște elementele.

La Hegel însă, ontologia este una cu gnoseologia, cum e totuna cu teologia, și cum e totuna cu logica. Gândirea se gândește pe sine, adică se determină progresiv. Iar dacă lumea devine este pentru că Dumnezeu vrea să se cunoască pe sine. Hegel poate răspunde la întrebarea de ce

[54] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, pp. 364–365.

există o lume în devenire: pentru că dacă nu ar exista, Dumnezeu nu s-ar putea cunoaște pe sine. La Noica însă, întrebarea „de ce" rămâne fără răspuns. Dacă lumea devine este pentru că pur și simplu devine. Devenirea este o chestiune de ordinul evidenței, problema nu este de a afla de ce devine lumea, ci de a vedea dacă în cadrul acestei deveniri lipsite de sens se poate, la un moment dat, să apară un sens. Iar acest sens apare cu omul, dar nu pentru că în om gândește Dumnezeu, ci pentru că omul gândește o lume în care Dumnezeu nu mai are loc.

La Hegel, punctul de pornire este un spirit care, necunoscându-se pe sine la început, se percepe pe sine ca nedeterminat, dar care, pe măsură ce se cunoaște, începe să se determine tot mai mult. Cu cât spiritul se cunoaște mai bine cu atât el își este sieși mai determinat, iar această determinare față de sine este chiar evoluția lumii, lumea devenind tot mai determinată pe măsură ce Dumnezeu se determină pe sine tot mai mult. Genul suprem trece în specii, iar speciile trec în individualuri, grație unui proces de determinare progresivă. Aceasta este simultan ontologică, pentru că e a lumii, și gnoseologică, pentru că e a spiritului care se cunoaște pe sine. Numai că această echivalare a ontologiei cu gnoseologia nu e de întâlnit la Noica. Nu am mai întâi un spirit ce se manifestă treptat în lume, ca o potență ce trebuie să devină act, ci am un haos originar, străbătut la întâmplare de unde și câmpuri, un haos din care, la un moment dat, prin încrucișarea elementelor, apar individualurile. Din clipa aceasta pot vorbi de ființă și de un sens al ființei, prin intermediul individualului. Dar individualul este doar aici, „jos", în lumea făpturilor de-o clipă, cum și lumea elementelor este tot aici, „jos", în singura lume existentă. Elementele nu sunt niște potențe individuale ascunse care abia așteaptă să iasă din latența lor spre a se cunoaște pe sine,

cum nu sunt nici niște spirite transcendente care, pogorându-se în lumea individualurilor, le împrumută chipul spre a le mântui, ci ele însele sunt în act și sunt acte, la Noica totul fiind o trecere de la act la act, nu de la o potență obscură și infinit de deșteaptă la niște acte individuale trecătoare și infinit de proaste. La Noica, gândirea este un atribut exclusiv al individualului (om), iar rațiunea intimă a lumii nu este o gândire difuză ce impregnează toată realitatea, ci ea este modelul ontologic. Modelul nu este o entitate fantomatică care raționează și gândește, stând pitită în miezul lumii, cum nu este nici principiul rațiunii suficiente care poate să explice pentru fiecare realitate care este rostul ei în lume, ci modelul este o schemă conceptuală prin care realitatea lumii poate fi înțeleasă în mod rațional. Nu numai că nu tot ce este real este rațional, dar nici măcar ceea ce este rațional nu este în întregime real, asta însemnând că însuși modelul nu este real, el fiind schema lui Noica, una rațională, de a înțelege realul ne-rațional. Dacă uităm că orice ontologie este doar o teorie despre realitate, putem cădea în greșeala de a lua teoria drept realitate. Ontologicul nu e onticul, ci doar logosul omului despre ontic, cum nici onticul nu este logosul, ci doar lumea fără de om.

Întorcându-ne la determinații și la statutul lor, trebuie observat că Noica spune într-un loc că elementul este câmp de determinații și în alt loc că elementul, neavând atribute, este și rămâne nedeterminat.[55] În plus, Noica afirmă că

---

[55] Comparând următoarele trei fraze din *Tratat*: 1) „Numim element (general concret) această lume a determinațiilor, constituită dintr-un mediu care, trecând în mediu interior, va da realități individuale și legi de ansamblu" (p. 342), 2) „Spre a fi o «afirmație» de realitate, elementul ar trebui să apară drept ceva determinat; dar el este, ca mediu învăluitor, în perfectă nedeterminare, rămânând așa chiar și atunci când autorizează, prin distribuire, apariția

„elementele, ca ființă specificată, *sunt*, nu au ceva"[56]. Ce le conferă atunci specificitate elementelor? Nu tocmai acele determinații specifice lor, fără de care elementele nu ar fi mai multe? Cum se poate așadar ca elementul, nedeterminat fiind, să fie un câmp de determinații? Singurul mod prin care această contradicție poate fi înlăturată este introducerea unei distincții între „determinație" și „determinare". Determinația este o entitate constitutivă a generalului sau individualului, iar determinarea înseamnă înmănuncherea și interiorizarea determinațiilor într-un individual. *Determinarea înseamnă concentrarea determinațiilor într-un punct, adică încrucișarea undelor*. Determinarea are sens numai în legătură cu individualul, pe când determinația are sens și fără individual. La Noica, „a determina" nu înseamnă „a atribui determinații" sau a spori numărul lor printr-un proces continuu de cunoaștere sau gândire. Câtă vreme o determinație nu a intrat în componența unui individual este ea însăși nedeterminată. Pentru ca o determinație să fie determinată, ea trebuie să apară într-un individual, trebuie să ia chipul, consistența și perceptibilitatea individualului, trebuie să capete atributele individualului. Repet: numai individualul, ca substanță primă (aristotelică), este legat de determinare, fie în sensul de mai sus, acela că individualul este rezultatul unei determinări, fie în sensul că, o dată configurat, individualul își va crea propriul câmp de determinații în virtutea generalului său interior. Un individual se poate determina mai

---

unităților în sânul lui" (p. 364) și 3) „Devenirea la rândul ei modelează elementul în sânul căruia se desfășoară și îl face, în ființa lui secundă, să se deschidă, poate, către o nouă și ultimă ipostază a ființei" (p. 369), observăm că elementul, deși este un câmp de determinații, rămâne perfect nedeterminat chiar și atunci când este modelat de lucrurile individuale care devin înlăuntrul lui.

[56] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 363.

departe în sensul că își poate da și alte determinații decât cele pe care le avea, în schimb un general „se determină" nu în sensul că își sporește determinațiile, ci în sensul că intră în componența unui individual. Viața nu se determină cu nimic în plus prin faptul că, în matca ei, mai apar câteva sau o puzderie de făpturi vii, cum nici câmpul electromagnetic nu capătă o nouă determinație prin faptul că în strânsoarea lui apar noi lucruri al căror comportament va fi de acum încolo unul electromagnetic. Atracția gravitațională a universului nu este afectată în nici un fel de apariția sau dispariția în sânul universului a unor corpuri astrale mai mici sau mai mari. Și tot așa, exemplele putând continua.

O determinație aflată în alcătuirea unui general nu are chip, consistență și perceptibilitate. În felul acesta, elementul, deși este un câmp de determinații, nu are determinare. Și totuși el are o minimă specificitate, pe care i-o conferă chiar determinațiile din care este alcătuit. Prin urmare, determinațiile au un specific al lor, fără să fie ele însele determinate. „Elementele nu sunt nici generalitate pură, fără nici o urmă de specificitate; ele au o subzistență anumită, cum sunt anumite și conceptele care le reflectă, dar fără vreo individualizare."[57] Elementul nu e gen și nici individ, ci este la mijloc, este specie. Specia nu e nici generalitate goală și nici individualitate concretă, ci o generalitate concretă, concretețea fiindu-i dată de determinațiile constitutive ei.

Distincția între diateza activă, pasivă și reflexivă a verbului „a determina" poate fi utilă în această privință. Un general nu se determină pe sine (nu își dă determinații) și nici nu determină individualul. El, în sine, adică înainte de încrucișare, este nedeterminat, în ciuda determinațiilor proprii. Când spun că un general se determină,

---

[57] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 346.

prin asta nu înțeleg decât că determinațiile lui au intrat în componența unui individual, dar nu că generalul, cu de la sine putere, își poate da noi determinații. Modulațiile, variațiile și nuanțările unui general sunt legate strict de încrucișarea lui cu alte generaluri și ele privesc aceleași determinații ale generalului. Un individual este determinat și nu poate să fie nedeterminat, apoi el se poate determina pe sine și în plus poate determina un alt individual. O determinație este determinată dacă este în individual și nedeterminată dacă este în câmpul generalului exterior.

4. Contradicția unilaterală și ethosul orientării

Dacă a înțelege un lucru înseamnă a-ți face o imagine limpede despre el, atunci nu putem înțelege unilateralitatea contradicției și a identității decât dacă păstrăm în minte imaginea cercurilor aflate într-o necontenită expansiune și contracție, cercuri ce se intersectează iarăși și iarăși, dând naștere unor individualuri care, la rândul lor, vor da naștere altor cercuri și tot așa la infinit. Contradicția unilaterală este consecința apariției unui individual în urma încrucișării unor elemente. Contradicția nu este condiția apariției individualului, ci rezultatul ei. Ca individualul să contrazică generalul, trebuie mai întâi ca ambii termeni să existe în chip distinct. Apoi, generalul pe care îl contrazice individualul este cel exterior individualului. Elementele fac cu putință individualul, îl afirmă, adică se închid în el, iar acesta se va redeschide către elemente în pasul 4 al algoritmului dialectic. Contradicția și identitatea unilaterală nu privesc decât pasul 2 al algoritmului, adică relația ce se stabilește între element și individual *după ce* individualul a apărut, iar identitatea unilaterală nu este decât chipul pe care îl ia relația de contradicție unilaterală atunci când este privită din cealaltă parte, adică dinspre

element. Așadar, dinspre individual către general avem contradicția unilaterală, iar dinspre element către individual avem identitatea unilaterală.[58] Cei doi termeni complementari, adică contradictorii, alcătuiesc o unitate, o pereche conceptuală, numai că această pereche nu este una *stabilă*. Dacă ar fi stabilă, atunci individualul nu ar mai putea deveni, nu ar mai putea să-și asimileze elementul spre a se deschide apoi din nou către el. Așa se explică nevoia lui Noica de a gândi relația de contradicție în alt fel. Dacă Noica ar fi acceptat contradicția clasică, cea de tip bilateral, atunci ea nu numai că ar fi fost inoperantă în cadrul viziunii lui ontologice, dar pe deasupra l-ar fi împiedicat să dea o descriere, în termeni de logică, ontologiei sale. Dacă nu acceptăm această justificare, atunci contradicția unilaterală și identitatea unilaterală par produsul unei minți care căuta cu orice preț originalitatea.

La Hegel, contradicția (*Widerspruch*) presupune o relație simetrică între două concepte care se neagă reciproc. Unul pe celălalt și invers. În felul acesta contradicția este o relație de opoziție, adică de contrapunere (*Entgegensetzung*) perfect echilibrată, al cărei centru de greutate cade exact la mijlocul distanței dintre cele două concepte care se opun. Contradicția presupune negație. Dacă un concept îl contrazice pe altul este pentru că îl neagă și nu din alt motiv. Nu se poate închipui la Hegel o contradicție fără negație, adică o situație în care un termen îl contrazice pe altul fără să îl nege. Orice contradicție, orice opoziție, cere negație,

---

[58] „În timp ce pentru raporturile dintre întreg și parte este valabilă identitatea unilaterală din perspectiva întregului, partea la rândul ei își poate exprima unilateralitatea față de întreg, la limită, prin *contradicția* unilaterală. În speță, în autonomia obținută, partea poate sfârși prin a contrazice întregul, în timp ce întregul nu contrazice partea." (*Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 507.)

iar negația aceasta nu poate fi decât reciprocă, dinspre un termen către celălalt și invers. Așadar, contradicția e una simetrică, bilaterală, mutuală. Fiecare termen îl contrazice pe celălalt în aceeași măsură în care este la rândul lui contrazis. Contradicția e perfect echilibrată, balanța nu înclină spre unul din termeni, nu există, așadar, germeni ai unui eventual dezechilibru între termenii legați prin relația de opoziție. Neexistând un dezechilibru, nimic nu îi îndeamnă pe cei doi termeni să se unească spre a da naștere celui de-al treilea. Și totuși, la Hegel, cei doi termeni nu numai că se unesc într-un al treilea, dar fiecare din cei doi termeni poate trece cu toată ușurința în opusul lui, iar forța care împinge un termen ca să treacă în contrariul lui nu e ceva imanent termenului, ci chiar gândirea lui Hegel, o gândire care intervine din afară, transformând un termen în celălalt după modelul optic al celor două oglinzi, dar o gândire pe care Hegel, departe de-a și-o asuma, o pune cu de la sine putere în interiorul termenilor pretinzând că termenii se mișcă de la sine, guvernați de puterea spiritului. Grație acestui balans reciproc de la unul la celălalt, fiecare termen prins într-o relație de contradicție este el însuși scindat interior, fiind astfel o unitate alcătuită din el însuși și contrariul lui (contradicția este o formă de opoziție, de contrapunere, pe care Hegel o obține invariabil din diferență, care este totuna cu contrarietatea). Prin urmare, dualitatea termeniilor ce se contrazic reciproc nu este ireductibilă, fiecare termen trecând în celălalt, și fiecare termen fiind celălalt.

Spre deosebire de Hegel, la Noica contradicția nu cere drept condiție obligatorie negația.[59] Doi termeni se pot contrazice fără să se nege reciproc, caz în care, prin înlăturarea

[59] „Contrazicerea însă se face cu adevărat prin afirmație, nu prin negație; crescând, nu descrescând." (*Încercare asupra filozofiei tradiționale*, Humanitas, București, 1998, p. 147.)

negației mutuale, se ivește posibilitatea ca cei doi termeni să fie legați printr-o legătură de tip univoc, o legătură într-un singur sens, dinspre un termen către celălalt și atât, fără posibilitatea reversibilității. Așa se face că relația dintre termeni nu va mai fi una simetrică, de contrazicere reciprocă, de excludere mutuală, ca în relația clasică de tip opozitiv, în care perechea de termeni opuși se exclud reciproc. În cazul acesta, contradicția poate fi una univocă: un termen îl contrazice pe celălalt fără a fi la rândul lui contrazis. De astă dată, contradicția e unilaterală, dinspre unul către celălalt și atât. Noica nu acceptă, ca Hegel, ca un termen să se contrazică singur, fiind contradictoriu în sine. Elementul nu este o unitate alcătuită din el însuși și contradictoriul său, adică individualul. Dualitatea celor doi termeni este ireductibilă, dar numai într-un singur sens. Individualul nu este generalul, dar generalul este individualul. Până la Noica, particularul și universalul erau gândiți fie ca radical diferiți și ireductibili unul la altul, fie ca diferiți și totuși identici grație unității din care proveneau (este cazul lui Hegel). La Noica însă, ireductibilitatea e strictă și univocă, cum și identitatea e una într-un singur sens. Generalul este ireductibil la individual, dar individualul este reductibil la determinațiile generalurilor din care a rezultat; cu alte cuvinte, elementele nu pot fi reduse la individualurile cărora le-au dat naștere, în schimb individualurile pot fi reduse la elementele din a căror încrucișare au rezultat. Când individualul moare, spune Noica, el eliberează determinațiile elementelor din care a provenit. Dar, mergând pe firul aceleiași analogii, când elementul moare, el nu eliberează individualurile ascunse în el și nici eventualele determinații individuale pe care le-ar avea, și asta pentru că elementul nu are în sine individualuri și nici determinații individuale.

Ceea ce este interesant este că Noica, după ce ajuns la gândul contradicției unilaterale, generalizează acest

gând, proiectându-l asupra întregii lumi. În felul acesta, relația de contradicție unilaterală încetează să mai fie un caz privilegiat de relație pe care o întâlnim foarte rar în realitate și în privința căreia, dacă ni s-ar cere să dăm exemple, nu am putea găsi decât foarte puține. Devenirea lumii, spune Noica, se face pe baza acestei relații de contradicție unilaterală, iar dacă ea nu ar exista pretutindeni unde avem de-a face cu o devenire propriu-zisă, atunci lumea ar rămâne blocată într-o devenire fără sens, ba mai mult, devenirea însăși s-ar bloca într-un binom antinomic, căci orice binom antinomic înseamnă conservare reciprocă sau anihilare reciprocă.

Așadar, motorul devenirii e contradicția univocă, contradicția într-un singur sens; în realitate nu există contradicție bilaterală, iar dacă totuși există, ea nu e de găsit în devenirea lumii, ci în schemele formale și rigide ale logicii. Logica e forma moartă, inertă și rigidă a dialecticii, iar dialectica nu e invenția unui om, ci mecanismul de evoluție al lumii. Contrazicerea unilaterală este de fapt o contrapunere și nimic mai mult. Unui termen îi contrapun un altul, primul este contrazis de cel pe care i l-am contrapus. Între cei doi termeni se creează un echilibru precar, un echilibru care, mai devreme sau mai târziu, se va dezechilibra, iar dezechilibrul creat va năzui spre atingerea unui alt echilibru, de această dată a unuia mai stabil, dar care se va dovedi la rândul lui tot atât de instabil ca și primul. Altfel vorbind, primul termen, pentru a accede la devenire, are nevoie de o contrapondere, de un termen care să-l țină în cumpănă doar atât cât să treacă în altul. Termenul în care trebuie să treacă lumea e ființa, dar ca să ajungă la ființă, lumea trebuie să treacă prin tot ceea ce i se opune ființei, adică prin tot ceea ce i se contrapune ființei. Devenirea este tocmai suma termenilor opuși ființei, grupa termenilor prin care se cere să treci pentru a ajunge la ființă.

În fond, acesta e gândul subtil al filozofului român: devenirea, înțeleasă ca mișcare având un sens, nu poate fi gândită decât cu ajutorul contradicției unilaterale. Contradicția bilaterală blochează totul, chiar și devenirea oarbă (lipsită de sens), în perechi de termeni sudați într-un perfect echilibru al contrazicerii reciproce. Contradicția unilaterală face cu putință existența unui sens în lume. Aici se află sursa „ethosului orientării" și al neutralității. Ethosul orientării corespunde contradicției unilaterale și este ipostaza unei rațiuni orientate. Ethosul neutralității corespunde unei dialectici pe bază de contradicție bilaterală, ca cea hegeliană, unde instituirea unui sens se face din afară, postulând sensul ca fiind la început. Prin ethosul orientării, sintagma „devenirea întru ființă", atât de abstractă și de lipsită la prima vedere de sens, începe să aibă un sens pentru viața omului. Fără ethosul orientării, devenirea întru ființă riscă să rămână un concept strălucitor din punct de vedere teoretic și cu desăvârșire inoperant din punct de vedere al vieții umane. Fără ethosul orientării, viața omului ar fi în continuare ruptă de problematica ontologiei, iar filozofia lui Noica ar trebui să îndure aceeași obiecție de care au avut parte toate sistemele ontologice: sunt impresionante ca edificii conceptuale, dar nu au nici o legătura cu viața fiecăruia dintre noi. Prin ethosul orientării, Noica întâmpină această obiecție, arătând că ontologia îl privește pe fiecare om, în măsura în care el este ființă rațională.

Așadar, acesta e locul unde vrea să ajungă Noica atunci când teoretizează contradicția unilaterală. Gândul lui, pe care îl mărturisește de altfel câteva zeci de pagini mai încolo, este de a putea susține existența unui sens al devenirii lumii și, implicit, al vieții umane. Devenirea contrazice ființa, dar ființa nu contrazice devenirea. Devenirea întru ființă (individualul logic) este treapta care va da posibilitatea

echilibrului precar de la început, dintre ființă și devenire, să se transforme într-o stare stabilă, cea a ființei. Întrebarea care se ivește firesc este de ce ființa a avut nevoie să-și creeze un echilibru precar prin punerea sa în cumpănă cu devenirea, pentru ca apoi să ajungă la ea însăși prin intermediul treptei intermediare a devenirii întru ființă. Ființa se regăsește pe sine pe seama unui ocol a cărui formă este cea a unui cerc. De ce? Singurul răspuns pe care îl dă Noica acestei întrebări este că ființa are două înțelesuri: 1. ființa din lucruri (modelul ontologic), și 2. ființa în genere (elementul). La ființa în genere nu se poate ajunge decât plecând de la ființa din lucruri. Iar pe aceasta, când o cauți, o găsești mai întâi ca pe o lipsă, ca pe un gol. Ființa se retrage parcă din lucruri atunci când o cauți, ea nu poate fi găsită imediat. Și pentru că ființa nu ne e dată în chip nemijlocit, e nevoie de o mijlocire către ea; această mijlocire către ea e chiar procesul dialectic, un proces pe care îl parcurge spiritul omului. Dacă în locul ființei punem elementul, iar în locul devenirii individualul, atunci înțelegem că devenirea care se contrapune ființei este individualul care contrazice elementele din a căror încrucișare a rezultat, ceea ce înseamnă că nu ființa își creează un termen care să i se contrapună, ci mai multe ființe în genere (elementele) generează un individual. Altminteri vom fi tentați să privim ființa ca o entitate deja configurată, chiar dacă numai în chip virtual, care se dedublează pe sine în opusul ei, devenirea, pentru ca apoi să se refacă din această opoziție prin nașterea unei unități aparte, care va fi devenirea întru ființă. În felul acesta, nu numai că am ipostazia ființa drept acea ființă mare care stă la începutul filozofiilor tradiționale, dar în plus am aluneca în caruselul hegelian al dedublărilor în contrarii, dar niște contrarii, care cu cât sunt mai radical diferite, cu atât sunt mai identice între ele. Cu alte cuvinte, am deschide cutia Pandorei,

dar o cutie pe fundul căreia se încolăcesc nu toate plăgile lumii, ci toate sofismele ei.

Dialectica bazată pe contradicția unilaterală este una orientată, una în care teza (individualul logic) tinde către temă (elementul). „Nu există indiferență în ea"[60], scrie Noica. Și cum rațiunea umană este prinsă în această dialectică, ea însăși va căpăta o orientare, căci în cadrul unei asemenea dialectici o gândire nu poate fi neutră: „Gândirea neutră însă înseamnă tocmai această întoarcere din drum, pendularea logică între *da* și *ba*. Prototipul ei negativ ar putea fi antinomiile kantiene. Prototipul ei pozitiv îl vădeau virtuțile aristotelice, la fel cu dialectica liniară. Dar nu e destul să faci să rodească o contradicție, cum făcea, împotriva lui Kant, dialectica modernă. Nu e destul să o suprimi (*aufheben*) în conținutul ei; trebuie să o suprimi și în caracterul ei formal, de contradicție bilaterală. Dialectica e, pentru noi, știința contradicției ca nefiind contradicție, ci doar *contrazicere*. Așa cum neființa nu putea fi decât neființare, contradicția nu poate fi acum decât contrazicere. Rațiunea poate și trebuie să spună *nu*; dar nefiind neutră, nu spune decât un *da* care să devină un moment: *nu*. Iar rațiunea speculativă, cea a filozofiei — o vom spune împreună cu Hegel, chiar dacă aparent împotriva lui —, este cea a afirmării unei teme, nu a menținerii unei contradicții. Pentru că e reafirmare, gândirea poate fi, la un moment dat, negare și contrazicere de sine. Pentru că e orientată, ea poate fi la un moment dat neutră. A rămâne la momentul de neutralitate al rațiunii înseamnă a nu înțelege neutralitatea însăși."[61] Aceasta e cea de-a treia trăsătură asupra căreia se cuvine să stăruim în cadrul dialecticii noiciene. E vorba de rolul jucat de rațiunea

---

[60] *Încercare asupra filozofiei tradiționale*, Humanitas, București, 1998, p. 134.

[61] *Ibidem*, pp. 148–149.

omului în mecanismul dialecticii tematice. Rolul acesta nu e unul neutru, dacă acceptăm un asemenea oximoron, căci a juca un rol înseamnă a înceta să mai fii neutru. Rolul lui nu e, așadar, neutru, și asta deoarece omul este înzestrat cu rațiune. Rațiunea a primit de-a lungul timpului definiții numeroase și celebre: „facultate a ideilor", cum spune Kant, „unitatea conștiinței de sine cu conștiința de altul", cum spune Hegel. Noica o definește altfel: „rațiunea e conștiința devenirii întru ființă". Prin rațiune, omul e conștient că e prins într-o devenire întru ființă al cărei agent este el însuși. Asta e impresionant în felul în care înțelege Noica rațiunea, că vede în ea nu doar o facultate prin care poți înțelege ceva din afara ei, ci că această facultate e chiar agentul prin care are loc acel ceva pe care ea îl înțelege. Rațiunea omului își dă seama de o devenire care nu ar avea loc în absența rațiunii. Devenirea despre care e vorba aici e chiar devenirea întru ființă, adică teza, pasul 3 din schema dialectică. Acest pas nu se face fără ființa umană. Dacă despre o contradicție unilaterală între ființă și devenire se poate vorbi și în afara omului, despre o încercare de a rezolva acest echilibru precar sub forma revenirii și regăsirii ființei nu se poate vorbi decât acolo unde există ființă înzestrată cu rațiune. Căci a fi conștient de o devenire întru ființă înseamnă să devii în mod conștient întru ea. Rațiunea devine astfel facultatea definitorie pentru ființa umană, o facultate prinsă în întregime în dialectica orientată a ființei. „Rațiunea trebuie înțeleasă în chip viu ca o formă de trimitere către, nu de înregistrare și filtrare a ceva. Așa fiind, rațiunea e partizană. E sectară, fanatică, exclusivistă. Dar e sectară și fanatică pentru ființă. E partizană (de la parte, părtinitoare) pentru întreg, pentru ea însăși. De aici până și eșecul rațional, în mizeria noastră infraumană. Căci mizeria omului ține prea adesea tocmai de faptul că el este ființă rațională și

că, neajungând la rațiunea deplină, el păstrează totuși sensul de orientare și deci fanatismul rațiunii. Oriunde e o jumătate de rațiune, în joc e fanatismul ei întreg. Formele noastre individuale de nebunie — și fiecare viață apare celorlalți ca o formă de insanitate — țin și ele, în realitate, de rațiune. De ce să-i înțelegem adesea pe ceilalți ca ființe absurde, sau teratologice, și să nu vedem ce și cât este rațiune în ei? Am putea surprinde atunci că principalul motor, nu numai general dar și individual uman, se dovedește a fi ordinea rațiunii, a acelei rațiuni care e întotdeauna fanatică pentru ea însăși, chiar când nu e cu adevărat ea însăși."[62]

Prin rațiune, așadar, omul devine conștient de devenirea întru ființă și începe el însuși să devină în mod conștient. Conștiința devenirii întru ființă înseamnă devenire conștientă întru ființă. O dată cu apariția omului în mersul lumii, aspirația către ființă ia chipul devenirii întru ființă, dar al unei deveniri conștiente. Și atunci, se întreabă Noica, ce rol îi revine filozofiei în cadrul acestei deveniri? Filozofia, la Noica, încetează de a mai fi o concepție despre lume sau o viziune asupra lumii cu a cărei elaborare se îndeletnicesc câțiva intelectuali, și, mai mult chiar, filozofia nu mai este o activitate de specialitate la care au acces doar o mână de oameni, ci ea devine singura modalitate prin care rațiunea, luând cunoștință de devenirea întru ființă, reflectă această devenire și totodată o săvârșește. Filozofia nu mai e teorie, ci practică, filozofia e realizarea aici, în această lume, a devenirii întru sine de către om.

Noica distinge patru trepte ale devenirii întru ființă. Spuneam că cele trei lucrări scrise de Noica la Câmpulung poartă pecetea influenței hegeliene, iar aici, în *Încercare...*, această influență se simte în chiar modul în care

[62] *Ibidem*, p. 152.

Noica tratează treptele devenirii întru ființă. De pildă, întâlnim tripartiția subiectiv, obiectiv, absolut, de care Noica face uz în descrierea celor patru trepte.

1. Treapta subiectivă a devenirii întru ființă — este treapta la care se află fiecare om care are rațiune, dar care nu reușește să o gândească cu adevărat. Ea corespunde, în algoritmul tetradic, unui individual statistic. Este treapta în care conștiința filozofică lipsește, omul fiind o simplă personalitate și atât, o persoană care nu a aflat că ființa ei este angajată într-un sine mai adânc decât cel propriu. Așadar, e treapta când omul nu e conștient de Ge și Gi, adică de elementele din afară și cele din interiorul lui.

2. Treapta obiectivă a devenirii întru ființă. Rațiunea depășește acum planul sinelui subiectiv și încearcă să obțină mai mult decât persoana individuală. Acum ființa individuală se deschide către comunitatea de semeni din care face parte. Se ivește astfel ipostaza politică și istorică a ființei umane, pe care Noica o dă drept exemplu de întruchipare obiectivă a devenirii întru ființă. Această treaptă corespunde, în algoritmul tetradic, unui individual care și-a asimilat mediul extern, adică l-a conștientizat. Este treapta I–G-ului (mai precis, I–Gi-ului).

3. Treapta absolută a devenirii întru ființă, în care se obține, după model hegelian, unirea treptei subiective cu cea obiectivă. Conștiința de sine individuală se unește cu conștiința de altceva, și astfel rațiunea umană atinge stadiul absolut al devenirii întru ființă. Aceasta este treapta umanului însuși așa cum se întâlnește el în religie, și ea este, cum mai spune Noica, treapta conștiinței solidarității planetare. În algoritmul tetradic, ea corespunde cuplării mediului intern al individualului cu mediul extern. Individualul se deschide în afară, rămânând însă individual. Religia a dorit dintotdeauna, spune Noica, să modeleze nu doar un individ, nu doar o comunitate, ci umanitatea în întregul ei, sau mai bine zis, umanul însuși.

4. În fine, ultima treaptă este cea a filozofiei. Prin filozofie, omul ajunge să gândească umanul dincolo de el însuși. Această treaptă corespunde, în algoritmul tetradic, elementului privit în sine, dincolo de orice individual. Acum lăsăm în urmă individualurile, suntem în lumea stihiilor. Este o prejudecată, spune Noica, să se creadă că filozofia se preocupă numai de om și că, în consecință, ea urmărește să reflecte și să realizeze numai devenirea *umană* întru ființă. Ea vrea mult mai mult, filozofia vrea să înțeleagă devenirea întru ființă dincolo de om, deci vrea să obțină nu doar devenirea *umană* întru ființă, ci devenirea în genere întru ființă. Ca o astfel de devenire, în care subiectivul, obiectivul și absolutul nu mai sunt în joc, dialectica, spune Noica, trebuie să capete un alt chip și să respecte câteva reguli: „Iar regulile principale sunt: 1) Gândirea filozofică trebuie să fie dialectică, iar nu logic-formală 2) ca atare, trebuie să fie orientată, nu neutră 3) ea nu trebuie să cultive iluzia că poate concepe neființa, căci atunci degradează devenirea, ființa și dialecticul."[63]

Se obține astfel o dialectică de cercuri, în care fiecare cerc e reprezentat de o clasă de categorii kantiene, iar înlănțuirea acestor categorii se face după o dialectică hegeliană adjustată, adică după dialectica noiciană.

În concluzie, ethosul orientării descrie modul de existență al unei rațiuni umane prinse în caruselul dialectic al devenirii întru ființă, dar o rațiune care nu numai că reflectă această devenire, dar chiar pune umărul la realizarea ei. Ethosul neutralității este un caz extrem al ethosului orientării, în care rațiunea, deși pare a contrazice prin pasivitatea ei natura sa orientată, nu face decât să întărească acest ethos. Neutralitatea nu e decât un moment

[63] *Încercare asupra filozofiei tradiționale*, Humanitas, București, 1998, p. 145.

al orientării, iar cine pretinde că poate fi neutru și imparțial în orice chestiune care ține de viață, de la măruntele treburi cotidiene până la cele mai abstracte chestiuni teoretice, dovedește, vorba lui Noica, „că nu a înțeles neutralitatea însăși". Omul e cu adevărat neutru numai după ce moare. Ceea ce este demn de remarcat este că Noica, prin intermediul ethosului orientării, transformă conștiința umană într-un veritabil agent al devenirii întru sens. Fără om nu ar exista în lume o devenire cu sens, adică o devenire întru ființă. Abia cu apariția individualului logic prin excelență, adică a omului, devenirea capătă un sens. Întrebarea este în ce măsură sensul instituit de om poate exista și fără el, cu alte cuvinte, în ce măsură se poate vorbi de o devenire întru ființă care, deși la început a fost exclusiv umană, poate ajunge să fie una ne-umană.

5. Argumentul ontologic

Printre vestigiile muzeale ce sunt de găsit în vitrina cu exponate a istoriei filozofiei, argumentul ontologic ocupă un loc aparte. De el au atârnat multă vreme speranțele acelor gânditori care trăiseră cu convingerea că existența lui Dumnezeu poate fi dovedită logic, stând în fotoliu și urzind silogisme. Ivirea lui Kant a însemnat curmarea acestor strădanii, și de atunci încoace argumentul ontologic a rămas să fie privit ca drept o încercare sublimă și nereușită prin care omul, gândindu-l pe Dumnezeu, a încercat totodată să-i găsească un loc în realitate.

Noica, aplecându-se asupra argumentului ontologic, știa acest lucru și, tocmai de aceea, ceea ce va face gânditorul român va fi să gândească o variantă a argumentului ontologic în care Dumnezeu nu mai avea ce să caute. Nu e vorba de a dovedi că Dumnezeu este, spune Noica, ci de a arăta că ființa (elementul) este. Iar modul în care va

arăta Noica că ființa este se va înscrie în întregime în algoritmul tematic în patru pași, așa cum l-a prezentat Noica în cercul vectorial al ființei.

În varianta clasică a argumentului ontologic (anselmiană și apoi carteziană), existența lui Dumnezeu era dedusă din perfecțiunea sa divină. Dacă gândesc o ființă perfectă pe care o numesc Dumnezeu, atunci perfecțiunea ei îi cere în mod obligatoriu existența. Dacă i-ar lipsi existența, Dumnezeu nu ar mai fi o ființă perfectă. Altfel spus, din conceptul de ființă perfectă nu poate lipsi predicatul (nota) existenței, căci existența este un atribut al perfecțiunii. Au urmat secole de dezbateri legate de putința omului de a gândi sau nu conceptul unei ființe desăvârșite a cărei existență nu se lăsa derivată din conceptul ei.

Kant va ataca argumentul ontologic într-un mod propriu: nu premisa perfecțiunii lui Dumnezeu este în discuție, ci cealaltă premisă, aceea că existența este o notă în cadrul unui concept. Și în asta va consta critica lui Kant: existența nu este un predicat care să poată intra în alcătuirea unui concept, indiferent că e vorba de conceptul lui Dumnezeu sau al unui fir de iarbă. Existența nu este un predicat, ci o categorie modală al cărei rost e să pună un concept în relație cu una din cele două facultăți cognitive fundamentale: intelectul sau intuiția. Iar existența presupune relația unui concept cu intuiția, nu cu intelectul.[64] Prin urmare, ca să pot spune că obiectul căruia îi

[64] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*: „Das Postulat, die Wirklichkeit der Dinge zu erkennen, fordert Wahrnehmung, mithin Empfindung, deren man sich bewußt ist; zwar nicht eben unmittelbar von dem Gegenstande selbst, dessen Dasein erkannt werden soll, aber doch Zusammenhang desselben mit irgend einer wirklichen Wahrnehmung nach den Analogien der Erfahrung, welche alle reale Verknüpfung in einer Erfahrung überhaupt darlegen. In dem bloßen Begriffe eines Dinges kann gar kein Charakter seines Daseins angetroffen werden." — „Postulatul cu privire la cunoașterea *realității*

corespunde conceptul din mintea mea este real, trebuie ca acel obiect să-mi fie dat în intuiție: *esse est percipi*. Existența a ceva cere ca acel ceva să fie perceput prin simțuri. (În paranteză fie spus, la Noica, acest criteriu al realității este valabil în cazul individualului. Pentru Noica, una din cele trei trăsături definitorii ale individualului este chiar aceasta: *esse est percipi*. Ceea ce nu poate fi perceput nu este un individual.) Dacă nu e perceput prin simțuri, el nu există, ci doar este gândit. Iar gândirea prin ea însăși conferă doar posibilitate unui concept, nu și realitate. Dacă totuși trăim cu senzația că existența poate fi instituită de intelect, cauza e de găsit în înțelegerea greșită a copulei „este" care intră în componența judecăților. „Este"-le copulei nu are un sens existențial, ci doar unul de punere a conceptului în mintea mea. „A fi"-ul din copulă este simpla punere a conceptului în capul meu, iar nu constatarea sau asertarea existenței unui obiect la care să se refere conceptul. „A fi", adică ființa, este punere[65], și nu existență. Când spun că „Dumnezeu este" eu prin aceasta nu am dovedit câtuși de puțin existența lui Dumnezeu, ci am pus conceptul de Dumnezeu, cu toate atributele lui, în mintea mea. Ca Dumnezeu să existe cu adevărat, trebuie să-l percep. Așadar, ființa este punere, *Pozition*,

---

lucrurilor reclamă *percepție*, prin urmare senzație, de care suntem conștienți; el nu reclamă, ce-i drept, să fim nemijlocit conștienți de obiectul însuși, a cărui existență trebuie să fie cunoscută; dar reclamă totuși un acord al acestui obiect cu o oarecare percepție reală după analogiile experienței, care reprezintă orice legătură reală într-o experiență în genere." (trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, p. 226, IRI, București, 1994.)

[65] I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*: „Sein ist offenbar kein reales Prädicat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne." — „*A fi* nu este, evident, un predicat real, adică un concept despre ceva, care s-a putea adăuga conceptului unui lucru." (trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc, IRI, București, 1994, p. 459.)

adică *Setzung*, sau cu termenul grecesc, *thesis*. Ființa este teză, este instituirea unui concept de către mintea omului. Ființa copulei nu adaugă nimic la conținutul conceptului din mintea mea, cum nici existența nu adaugă ceva la acel concept. De aceea conceptul de 100 de taleri are același conținut, adică aceleași predicate, indiferent dacă cei 100 de taleri sunt doar posibili, adică doar îi gândesc, sau dacă sunt reali, adică dacă îi percep la propriu în mâna mea. Dacă spun că „100 de taleri sunt", eu nu am făcut decât să pun în mintea mea conceptul de 100 de taleri și să îi gândesc, fără a afirma prin asta că ei există cu adevărat. Ei vor exista atunci când îi voi percepe, iar percepția celor 100 de taleri nu va adăuga nimic la conceptul de 100 de taleri din mintea mea.

Ipostaza tetică a ființei, așa cum apare ea la Kant, sub forma unor „expresii greoaie și confuze"[66], va fi criticată de Hegel prin folosirea unor expresii însutit mai greoaie și mai confuze, al căror rezultat vor fi cele două contra-argumente formulate în *Știința logicii*.

Cel dintâi contra-argument al lui Hegel este că conceptul de 100 de taleri, așa cum îl gândește Kant, este un fals concept, deoarece izolează și abstrage din realitate reprezentarea celor 100 de taleri și îi privește în sine, ca pe ceva (*Etwas*) ce nu mai este supus schimbării și trecerii, pierzându-se astfel relația cu altul, cu altceva-ul lui (*Anderes*).[67]

---

[66] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, p. 89, Suhrkamp Verlag, 1969: „Es werden hier zweierlei Zustände, um bei den Kantischen Ausdrücken, die nicht ohne verworrene Schwerfälligkeit sind, zu bleiben, vorausgesetzt:" — „Păstrând expresiile kantiene, greoaie și confuze, sunt presupuse date aici două stări." (trad. rom. de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966.)

[67] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, vol. I, p. 90, Suhrkamp Verlag, 1969: „Der Begriff heißt hier die vorhin bemerkten isoliert vorgestellten hundert Taler. In dieser isolierten Weise sind sie zwar

Al doilea contra-argument este că Dumnezeu nu are același statut cu 100 de taleri, o sută de taleri fiind ceva determinat și finit, în vreme ce lui Dumnezeu, infinit și nedeterminat, nu îi poți aplica determinațiile finitudinii. Cu alte cuvinte, numai în cazul lucrurilor finite existența este separată de conceptul lor. De aceea, spune Hegel, ține de definiția lui Dumnezeu ca ființa lui să nu poată fi separată de conceptul lui. „Wenn es nun allerdings seine Richtigkeit hat, da [der] Begriff vom Sein verschieden ist, so ist noch mehr Gott verschieden von den hundert Talern und den anders endlichen Dingen. Es ist die Definition der endlichen Dinge, daß in ihnen Begriff und Sein verschieden, Begriff und Realität, Seele und Leib trennbar, sie damit vergänglich und sterblich sind; die abstrakte Definition Gottes ist dagegen eben dies, daß sein Begriff und sein Sein ungetrennt und untrennbar sind. Die wahrhafte Kritik der Kategorien und der Vernunft ist gerade diese, das Erkennen über diesen Unterschied zu verständigen und dasselbe abzuhalten, die

---

ein empirischer Inhalt, aber abgeschnitten, ohne Zusammenhang und Bestimmtheit gegen Anderes; die Form der Identität mit sich benimmt ihnen die Beziehung auf Anderes und macht sie gleichgültig, ob sie wahrgenommen seien oder nicht. Aber dieser sogenannte Begriff der hundert Taler ist ein falscher Begriff; die Form der einfachen Beziehung auf sich gehört solchem begrenzten, endlichen Inhalt nicht selbst." — „Concept înseamnă aici adineauri menționații o sută de taleri, reprezentați în chip izolat. În modul acesta izolat, ei sunt, e adevărat, un conținut empiric, dar conținut detașat, fără legătură și mod-determinat-de-a-fi față de altceva; forma identității cu ei înșiși îi privează de raportare la altceva și-i face indiferenți că sunt sau nu percepuți. Dar acest așa-numit concept al celor o sută de taleri este un concept fals; forma simplei raportări la sine însuși nu aparține unui astfel de conținut limitat, finit." (trad. de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966, p. 70.)

Bestimmungen und Verhältnisse des Endlichen auf Gott anzuwenden."[68]

Ambele contra-argumente hegeliene presupun o altă viziune ontologică decât cea kantiană și, implicit, alte premise și alte convenții terminologice. Primul argument hegelian nu are nici o legătură cu viziunea lui Kant, pentru Hegel conceptul unui lucru neînsemnând reprezentarea din mintea mea a acelui lucru, ci ideea din lucru, în vreme ce pentru Kant conceptul chiar asta este, reprezentarea unei reprezentări a lucrului, dar o reprezentare care este în mintea mea. Faptul că Hegel mută conceptul din minte în realitate nu poate fi o critică făcută lui Kant dinlăuntru viziunii lui Kant. Altfel spus, chiar dacă nu împărtășești viziunea lui Kant, ea nu își schimbă cu nimic valabilitatea dacă nu o ataci din interiorul ei. Premisa lui Hegel, aceea că conceptul e baza ontologică a lumii, înseamnă rezolvarea argumentului ontologic înainte ca el să mai trebuiască să fie formulat. Trecerea de la minte la realitate nu mai presupune un salt de la o lume psihică la una pur materială, ci ea devine o trecere firească, dar una în cadență triadică, între două lumi a căror natură e aceeași. Aici este ideea, dincolo este tot ideea. Și atunci problema spinoasă a

---

[68] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* vol. I, p. 92, Suhrkamp Verlag, 1969: „Acum, dacă în orice e just că conceptul se deosebește de ființă, și mai mult se deosebește Dumnezeu de cei o sută de taleri reali și de celelalte lucruri finite. Ține de definiția lucrurilor mărginite că în ele conceptul și ființa diferă, că conceptul și realitatea, sufletul și corpul sunt separabile, că, prin aceasta, ele sunt pieritoare și muritoare. Definiția abstractă a lui Dumnezeu constă, dimpotrivă, tocmai în faptul că conceptul său și ființa sa sunt neseparate și inseparabile. Adevărata critică a categoriilor și a rațiunii e tocmai aceasta: a face cunoașterea să înțeleagă această diferență și a o împiedica să aplice la Dumnezeu determinațiile și relațiile finitului." (trad. de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966, p. 72.)

argumentului ontologic e lichidată din capul locului. La Hegel, nu mai trebuie să argumentezi că trecerea de la conceptul unui lucru la realitatea lui este un lucru perfect realizabil chiar și în lipsa percepției acelui lucru, și asta deoarece conceptul lucrului, fiind în lucru, stă la baza existenței lui. Chiar dacă „falsul concept" al lui Kant este o reprezentare, premisa lui Kant, aceea că ființa este punere și nimic altceva, nu este discutată de Hegel. Numai așa critica lui Hegel ar fi fost eficientă, dacă l-ar fi atacat pe Kant în premisa lui sau în argumentația lui. Afirmația că I. Kant gândește abstract 100 de taleri, deoarece abstrage reprezentarea lor din contextul lor real și apoi o gândește în sine, se bazează pe o altă înțelegere a ceea ce înseamnă de fapt gândire abstractă. A gândi cu adevărat abstract nu înseamnă a abstrage și a izola un lucru rupându-l de un presupus „altul" al său (Hegel ar fi trebuit să indice care este „altul"— altceva-ul — celor 100 de taleri, dar nu o face), ci a gândi abstract înseamnă a abstrage intuiția din concept, lăsând conceptul fără nici un conținut intuitiv, caz în care conceptul, nemaireferindu-se la nimic intuitiv, poate însemna orice. Este uimitoare aversiunea lui Hegel față de gândirea intuitivă și față de ipostaza ei obișnuită, reprezentarea[69], pe care, etichetând-o drept

[69] G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986: „Die Vorstellungen hierüber hindern vornehmlich den Eingang zur Wahrheit." — „Reprezentările în această privință stânjenesc îndeosebi pătrunderea în ce e adevărul." (*Fenomenologia spiritului*, p. 28, trad. de Virgil Bogdan, Editura Academiei, 1965) sau la p. 64: „Der Gewohnheit, an Vorstellungen fortzulaufen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff ebenso lästig als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her räsoniert. Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewußtsein, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankommt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bei sich zu sein." —

intelectivă și analitică, o consideră expresia nefastă a lui *gesunder Menschenverstand*, a bunului-simț. Numai că o gândire care nu este intuitivă nu este gândire, ci o sarabandă de concepte goale pe care nu le poți manevra logic și coerent decât tot pe baza unei reprezentări intuitive, dar o reprezentare pe care o treci sub tăcere și lași impresia că de fapt gândești fără ea, grație unei facultăți aparte ce îți dă putința unei gândiri pure, care ea singură și numai ea este în măsură să surprindă adevărul, adică conceptul. Numai că o asemenea facultate nu există. Nimeni nu poate gândi fără reprezentări mentale intuitive, cum nici Hegel nu putea.

Al doilea contra-argument — cum că numai în cazul lucrurilor finite și trecătoare conceptul lor este separat de ființa lor, în timp ce, în cazul lui Dumnezeu conceptul lui nu poate fi separat de ființa lui — este chiar formularea argumentului ontologic în varianta lui clasică: în conceptul de Dumnezeu se află, ca moment inseparabil, ființa lui. Dacă am conceptul de Dumnezeu am și ființa lui. Numai că, la Hegel, conceptul de Dumnezeu nu e în mintea mea, ci este temeiul ontic al lumii, și atunci critica lui Kant rămâne aceeași, doar termenii în care o formulez sunt alții: cum pot ști de existența acestui concept ontic dacă nu formându-mi un concept mental despre el, adică un concept al cărui obiect să-mi fie dat în intuiție? Cum pot ști că acest concept ontic este real de vreme ce nu îl percep?

Spre deosebire de Hegel, Noica pleacă de la ipostaza tetică a ființei, propunând însă ipostaza tematică a ființei:

„Obișnuinței de a urma cursul reprezentărilor, întreruperea acestora prin concept îi este tot atât de penibilă ca și gândirii formale ce rezonează încoace și încolo, în gândiri ireale. Acea obișnuință trebuie numită o gândire materială, o conștiință întâmplătoare, care este doar cufundată în material, căreia îi revine deci greu să ridice în mod pur din materie sinele ei și să fie la sine." (*Ibidem*, p. 39.)

ființa nu e teză, ci temă. Ideea lui Noica și felul în care își argumentează ideea nu pot fi înțelese decât având în fața ochilor imaginea cercului vectorial al ființei, care nu este decât o variantă a celeilalte prezentări grafice a viziunii lui Noica, cea a cercurilor aflate în necontenită deschidere (expansiune) și închidere (contracție). Cu alte cuvinte, viziunea lui Noica este alta decât cea a lui Kant, temeinicia argumentației kantiene nefiind pusă sub semnul întrebării de ceea ce scrie Noica.

Conform cercului vectorial al ființei, pe care l-am prezentat deja, teza (individualul) se referă la devenirea întru ființă, adică la cea de-a doua jumătate a diametrului cercului, în timp ce tema (elementul) se referă la ființă, care este circumferința cercului. Pe baza acestei reprezentări, Noica va afirma că marea greșeală a filozofiei a fost deseori aceea de a gândi ființa ca teză și nu ca temă. Căci teza este întotdeauna un act uman, de punere și instituire, pe când tema nu este un act uman. Tema nu este pusă de nimeni, nici măcar de om, ci tema este, sau, altfel spus, ea se pune singură. Teza este o simplă poziție pe care mai devreme sau mai târziu o părăsesc, în schimb tema nu o părăsesc niciodată, regăsind-o la capătul cercului. Tema este propunerea de dinaintea oricărei puneri, este presupoziția fundamentală. Afirmația lui Noica, că marea greșeală a filozofiei este că a gândit ființa ca teză și nu ca temă pare să lovească în inima argumentării kantiene, căci la Kant ființa era teză, *thesis*, simplă punere a unui concept în capul meu. În realitate, termenul noician de teză are alt sens decât cel omonim al lui Kant. Teza, la Noica, este de fapt individualul logic, și nu punerea unui concept în mintea mea.

În *Scrisori despre logica lui Hermes*, Noica va explicita relația dintre tetic și tematic prin analogie cu raportul dintre parte și întreg. Teza e o parte a temei, important este ca teza să-și interiorizeze tema, să devină un individual logic, și din clipa aceea teza devine o parte purtătoare de

întreg, o teză ce își poartă în sine tema din care s-a ivit, și tocmai de aceea o teză care va putea să se deschidă către tema inițială. Din nou, aproape într-un mod previzibil de acum încolo, Noica își aplică algoritmul tetradic.

Dacă teza este întru temă și teza corespunde individualului logic numit „om", atunci omul este întru tema din care s-a ivit. El este orientat către ea, iar această orientare îi este inerentă omului grație generalului interior pe care îl poartă în sine. Acest general îi imprimă orientarea și de aceea acest general interior trebuie să fie numit rațiune sau, cu alte cuvinte, conștiința devenirii întru ființă. „Dacă e adevărat că ființa nu poate fi o teză pentru gândirea noastră, că este numai o temă, și anume tema prin excelență, argumentul ontologic nu va putea da ființa, ci deschiderea către ființă. Ceea ce este pentru noi e ceea ce devine întru ființă. Nu gândim ființa, ci doar devenirea întru ființă.[70] Conștiința devenirii întru ființă este chiar agentul orientării către ființă. Prin urmare, conștiința devenirii întru ființă este chiar devenirea conștientă întru ființă. „Într-adevăr, înțeleasă drept conștiință a devenirii întru ființă la om, rațiunea te face să devii conștient întru ființă, adică să trăiești «rațional»."[71] Argumentul lui Noica este că, dacă există o orientare către ceva, atunci trebuie să existe și acel ceva către care mă îndrept în mod conștient. Dacă însă el într-adevăr există, el este mai întâi doar în mine, sub forma conștiinței mele despre el, urmând ca pe măsură ce mă îndrept în afara mea către ceva care încă nu este, să dau naștere țintei către care mă îndrept. Cum nu există mișcare fără direcție, nu există nici orientare fără o țintă. Ființa mai degrabă se face decât este, și ea se face pe măsură ce mă îndrept către ea. Deci ființa (în ipostaza

---

[70] *Încercare asupra filozofiei tradiționale*, Humanitas, București, 1998, p. 163.

[71] *Ibidem*, p. 170.

elementului) este întrucât eu însumi sunt întru ea, mai întâi interior și apoi și exterior. Ființa este întrucât eu, îndreptându-mă către ea, o fac să fie. Acesta este argumentul ontologic în varianta lui Noica. Pentru Noica, ființa nu este un concept care să poată fi pus de mintea omului, ci este un orizont în privința căruia nu am un concept, ci o conștiință. Iar această conștiință orientată este chiar argumentul existenței acelui ceva către care mă îndrept. Nu e vorba, așadar, de a infera existența ființei din simpla gândire a ființei, ci de a infera existența ființei dintr-o mișcare orientată către ea. Chiar dacă neg existența ființei, negarea este tot o formă de orientare către ființă. *„E destul să apară rațiunea ca ființa să se ivească."*[72] Formularea aceasta a argumentului ontologic al lui Noica este intim legată de ethosul orientării. Rațiunea e orientată prin natura ei, iar această orientare e argumentul că viața are un sens. „Însemnătatea — aproape gravitatea metafizică — a argumentului ontologic, ceea ce face din el o piesă de neînlocuit a gândirii filozofice, rezidă tocmai în sudura pe care o face între om și lume, legând necesar cunoașterea sau conștiința umană de ființarea lumii."[73]

Ce se poate spune, în final, despre varianta noiciană a argumentului ontologic? Că ea are valabilitate numai în cadrul cercului vectorial al ființei, cu alte cuvinte că ea dovedește nu atât că ființa este, ci că Noica gândea orice temă filozofică prin prisma aceleiași reprezentări intuitive. Dar cine nu împărtășește această reprezentare nu poate pune mai mult temei în această variantă a argumentului ontologic decât în celelalte. Din păcate, există mișcare fără direcție, cum există și orientări fără o țintă exterioară. Între imboldul interior spre ceva și înființarea în afară a acelui ceva nu există nici o relație de necesitate. Căci asta

[72] *Ibidem*, p. 164.
[73] *Ibidem*, p. 169.

spune de fapt Noica, că omul înființează ființa, îi dă chip, o instituie pe seama unui imbold interior conștient. Dacă imboldul interior există, înseamnă că în afară îi corespunde ceva. Însă argumentul ontologic al lui Noica nu se deosebește decât în termeni de celelalte variante ale aceluiași argument, căci a spune că nu există orientare fără o țintă a ei e totuna cu a spune că nu există concept fără un obiect al lui. Numai că și orientarea și conceptul pot exista foarte bine fără un corespondent al lor în realitate. Că pleci de la conceptul ființei sau de la orientarea către ea este același lucru. În fond, orice concept este orientat, are o intenționalitate. Schema e aceeași, doar termenii în care este formulată sunt alții. Nu poți trece de la conceptul a ceva la existența acelui ceva fără să recurgi la intuiție. Iar intuiția înseamnă percepție. Dumnezeu este dacă îmi este dat în intuiție, dacă îl percep, iar dacă nu mi-e dat în intuiție, atunci nu-mi rămâne decât să mă mulțumesc cu conceptul lui, încercând să găsesc în acel concept ființa lui Dumnezeu. Și atunci ori spun că ființa este gândire, precum eleații, și atunci trebuie să dovedesc că universul e gândire, ori spun precum Anselm și Descartes, că în conceptul de Dumnezeu am și existența lui, și atunci trebuie să-l combat pe Kant. Cum materia universului este tot atât de mult gândire pe cât este conceptul totuna cu obiectul lui, și cum pe Kant nu-l poți combate decât dacă nu-i împărtășești viziunea (Dumnezeu e idee regulativă a experienței, adică un concept căruia nu-i corespunde nimic în realitate), nu îți mai rămâne decât să faci ceea fac oamenii dintotdeauna: să aștepte ca Dumnezeu să li se dea în intuiție.

6. Dialectica lui Hegel și dialectica lui Noica

Sensul lumii la Hegel este dat de cunoașterea de sine a lui Dumnezeu. Dacă lumea are un sens, acest sens ține de năzuința lui Dumnezeu de a se cunoaște pe sine. Dar

Dumnezeu nu se poate cunoaște dintr-o dată, grație unei spontaneități omnisciente, prin care divinul ar ajunge brusc în posesia științei totale despre sine, ci are nevoie de un proces în trepte, de o înlănțuire de momente ce va culmina în atingerea scopului propus. Natura și omul sunt treptele obligatorii prin care Dumnezeu trebuie să treacă spre a ajunge în final să se privească în față și să se cufunde din nou în starea originară. Această reîntoarcere în sine după un periplu al înstrăinării este numită de Hegel, la sfârșitul *Fenomenologiei spiritului*, *Erinnerung*, adică *Er-innerung*, rezultatul (indicat de prefixul *Er*) al unei interiorizări (*Innerung*) prin care Dumnezeu își află în sfârșit interiorul (*das Innere*) inițial, acel interior pe care îl avea deja înaintea începerii periplului. Rezultatul interiorizării este amintirea de sine a lui Dumnezeu. Dumnezu își amintește ceea ce era el cu adevărat înainte de începerea exteriorizării în natură. Doctrina platonică a cunoașterii ca *anamnesis*, ca reamintire a ceva dinainte existent ce a fost supus unui proces de uitare, se regăsește în întregime la Hegel, cu deosebirea că nu omul își amintește de Ideile pe care le contemplase în viața de dincolo, ci Ideile însele, strânse toate sub numele Ideii divine, se cunosc pe sine reamintindu-și cum erau ele de la bun început. Nu omul suferă un proces de uitare ce apoi este înlăturat printr-un efort de cunoaștere, adică de reamintire, ci Dumnezeu însuși uită de sine și este silit să-și reamintească cum este cu adevărat. La Platon, omul se află deja în posesia cunoașterii totale, doar atât că a uitat-o, și atunci cunoscând, omul parcurge procesul invers uitării, și anume amintirea. A cunoaște înseamnă să-ți amintești ceea ce știai deja. La Hegel, lucrurile se petrec întocmai, numai că cel care cunoaște e Dumnezeu, el amintindu-și ceea ce era deja în sine, înaintea săvârșirii acelei peregrinări grandioase a cărei înfățișare, desfășurată în momentele ei succesive,

este sistemul lui Hegel. Uitarea de sine a lui Dumnezeu este totuna cu suprimarea și conservarea *de la bun început* a tuturor determinațiilor pe care conceptul divin le are în sine. Scoaterea acestor determinații din starea lor de latență, adică din starea în care, deși suprimate, determinațiile stau zăvorâte într-o conservare inițială, echivalează cu trecerea de la potență la act. Totul e o manifestare a unei latențe omnisciente, dar care devine cu adevărat omniscientă abia prin manifestarea în act a potenței latente. Manifestându-și determinațiile latente, Dumnezeu pornește în pelerinaj către el însuși, un pelerinaj cosmic a cărui desfășurare ascultă de negarea negației și de teză–antiteză–sinteză. Dar dacă negarea negației chiar este motorul intern al pelerinajului, schema tetică de tip triadic este un mod impropriu de prezentare a formei exterioare pe care o ia acest pelerinaj. Când Noica spune că Hegel, deși și-a prezentat filozofia în chip tetic, a gândit-o de fapt în mod tematic, el pune accentul tocmai pe forma inadecvată, de tip triadic, în care Hegel și-a descris propria viziune despre univers. Mersul universului nu se face în pas de trei, ci în pas de patru[74], spune Noica, și acum, în acest punct al acestei cărți, știm foarte bine la ce se referea: la algoritmul tetradic. Cu alte cuvinte, Noica îi dă lui Hegel chipul propriei viziuni. Să nu uităm că ne aflăm în anii '50, iar exegeza hegeliană din Germania a început să dezbată posibilele variante ale dialecticii hegeliene — diadică, triadică, tetradică și chiar pentadică — abia începând cu anii '70 ai secolului XX, o dată cu cărțile lui Dieter Heinrich (*Anfang und Methode der Logik* — 1963), Iring Fetscher (*Hegel in der Sicht der neueren Forschung* — 1973) și Otto

[74] „Am trăit — până la Hegel, și cu el în chip exhaustiv — sub semnul Sfintei Treimi, al triplicității. Acum am intrat sub semnul Sfintei Pătrimi (dialectica în patru timpi...)". (*Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1998, p. 73.)

Pöggeler (*Hegel. Einführung in seine Philosophie* — 1977). Aceștia, sprijinindu-se pe scrierile discipolului lui Hegel, K. Rosenkranz, au emis ideea structurii tetradice a dialecticii hegeliene. Or, Noica gândise aceste variante cu mult înainte, și chiar dacă aici nu e vorba de a revendica pentru Noica pionieratul sau paternitatea unei interpretări tetradice a dialecticii hegeliene, trebuie totuși să se știe că el a făcut-o primul.

Însă indiferent că preferi schema tetradică în locul celei triadice, sau pe cea pentadică în locul celei diadice, sigur este că însuși Hegel modifică numărul momentelor dialectice în funcție de realitatea pe care vrea să o descrie. Cu alte cuvinte, atunci când simte că nu poate interpreta o realitate prin schema pe care o întâlnim cel mai des la Hegel — cea triadică —, filozoful german modifică schema după calapodul realității, mărind în consecință numărul momentelor sau micșorându-le. Așa se face că momentele conceptului pot fi două — cum se întâmplă în *Logica obiectivă*, unde ființa și esența sunt cele două momente fundamentale ale conceptului — sau pot fi trei — ca în *Logica subiectivă*, unde universalul, particularul și individualul sunt cele trei momente ale conceptului — cum tot așa pot fi cinci —, ca în *Filozofia naturii*, unde cele cinci simțuri ale organismului uman reprezintă tot atâta momente ale conceptului ființei umane. Asemenea ajustări din mers ale momentelor conceptului sunt justificate de Hegel prin precizarea că nu numărul momentelor conceptului are importanță, ci dialectica subiacentă lor. Numai că orice dialectică cere un algoritm, adică o succesiune strictă de pași, iar atunci când ajungi să modifici algoritmul în funcție de realitatea despre care vorbești, înseamnă că ori algoritmul nu mai este algoritm, și atunci dialectica poate lua o formă sau alta de desfășurare, caz în care raționalitatea conceptului cade, ori algoritmul rămâne algoritm, dar

unul maleabil și adaptabil în așa fel încât să iasă demonstrația, caz în care raționalitatea conceptului este iarăși desființată.

Spuneam că la Hegel motorul devenirii lumii, prin care Dumnezeu se cunoaște pe sine, e negarea negației. E o banalitate logică să spui astăzi că îmbinarea a două negații echivalează cu o afirmație. Dar azi, când spui acest poncif, gândești în termenii logicii propoziționale: o afirmație nu e afirmație decât în cadrul unei propoziții, iar o negație, la fel, nu e negație decât dacă îmbracă forma unei propoziții. Să ne amintim că I. Kant gândea afirmația și negația la fel, în cadrul unei judecăți, și tocmai de aceea el vorbea de judecăți afirmative și judecăți negative. Cu Hegel însă, negația și afirmația nu mai sunt propoziții, ci momentele constitutive a tot ce există în lume. Un lucru este, adică este implicit o afirmație, dar această afirmație este unitatea a două negații ce se raportează reciproc una la alta. Nu am un A căruia îl aplic din afară o negație și obțin un non-A, iar apoi îl mai neg încă o dată, tot prin aplicarea unei negații din afară, obținând așadar un non-non-A în care, cele două negații, anihilându-se, dau naștere A-ului de la început; ci am un A în care negațiile nu vin *din afara* lui A, ci *dinlăuntrul* său. Ceea ce înseamnă că A este din capul locului o pereche de două negații ce sunt inerente lui A, ceea ce e totuna cu a spune că A este contradictoriu în sine. Fiind contradictoriu în sine, el nu are o structură stabilă (Noica, dimpotrivă, spune că această structură e stabilă), trebuind așadar să se transforme spre a ajunge la o stare stabilă. Transformarea aceasta va echivala cu exteriorizarea negațiilor pe care A le avea în sine, exteriorizare care e totuna cu manifestarea determinațiilor inerente lui A. *Omnis determinatio est negatio*, după vorba lui Spinoza. Fiecare determinație este o negație a determinației opuse ei. Negându-se reciproc, cele două determinații se suprimă

reciproc, adică sunt în stare de latență. Ceea ce îmi rămâne atunci să fac este să scot din latență aceste determinații, adică să le fac să se manifeste în afara lui A, având grijă ca fiecărei determinații să-i indic determinația opusă. Voi obține o pereche de determinații care acum sunt în act, sunt manifeste, ele reprezentând două părți complementare ale întregului din care au provenit, adică ale lui A. După ce am obținut cele două părți complementare, nu îmi mai rămâne decât să le unesc din nou în întregul din care au provenit, obținându-l iarăși pe A, un A în care determinațiile sunt iarăși trecute în latență, în unitatea indistinctă din care au provenit. Apoi voi scoate la iveală o nouă pereche de determinații contrare, le voi face din nou să se manifeste, adică le voi face să fie distincte și exterioare una alteia, după care, în mod previzibil, le voi topi iarăși în unitatea internă a celor două negații.

Iar dacă acum îl numesc pe A „Dumnezeu" și spun că Dumnezeu este deja în sine negarea negației, voi obține schema prin care Dumnezeu pleacă în pelerinajul cognitiv către el însuși. Dumnezeu este mai întâi o unitate indistinctă a două negații ce se suprimă reciproc, apoi el își scoate din latență (își exteriorizează) fiecare negație sub forma unei determinații anumite, care este ținută în cumpănă de determinația opusă ei, după care, printr-un proces de *Er-innerung*, de interiorizare, revine la sine, prin cufundarea celor două determinații în magma indistinctă a unității inițiale. Ceea ce complică până la ininteligibilitate procesul este că fiecare determinație nu numai că, opusă fiind alteia, este imaginea acesteia în oglindă, dar, în plus, fiecare determinație este o unitate alcătuită din ea însăși și contrariul ei, fiind ea însăși o negare a negației. Teza reflectă antiteza și antiteza reflectă teză. Teza este ea însăși plus antiteza ei, adică este o unitate a ei cu antiteza sa, ceea ce înseamnă că teza este mai mult decât sine însăși,

fiind mereu dincolo de sine către antiteza sa. În plus, nici nu mai contează pe care din cele două părți o numesc teză și pe care antiteză: teza este ea însăși antiteză și antiteza este ea însăși teză. Totul e indiferent și neutru, iar confuzia dintre părți nu poate fi evitată. *Qui pro quo*-ul pe care îl aduce cu sine modelul intuitiv din mintea lui Hegel — modelul oglinzilor reflectându-se reciproc — face ca principalele cărți ce îi alcătuiesc sistemul — *Fenomenologia spiritului*, *Enciclopedia științelor filozofice* și *Știința logicii* — să fie, în cea mai mare parte, o țesătură inextricabilă și adeseori ilizibilă de concepte goale.

Dacă acesta este mecanismul dialecticii hegeliene, atunci restul e o problemă de terminologie. Pot numi unitatea inițială sinteză, și atunci cele două negații exteriorizate din ea vor fi teza și antiteza corespunzătoare, care se vor uni din nou sub forma sintezei. Sau pot numi unitatea de la început *An-sich-sein*, și atunci teza va fi *Für-sich-sein* iar antiteza *Für-Anderes-sein*, rezultând, din unirea lor, *An-sich-und-für-sich-sein*. Sau pot numi unitatea concept, teza ființă, antiteza esență, sinteza ființei cu esența dând naștere din nou conceptului. Sau pot numi unitatea indistinctă universalul, teza și antiteza particularul, iar noua unitate obținută individualul. Sau pot numi unitatea de la început Dumnezeu, teza natură, antiteza om, pentru ca din unirea naturii cu omul să iasă Dumnezeul conștient de sine. Sau pot numi unitatea inițială absolut, teza subiect, antiteza obiect și unitatea rezultată iarăși absolut.

Convențiile acestea terminologice pot continua la nesfârșit, totul reducându-se la o potrivire a unui termen în dreptul unuia dintre cei patru pași: căci avem patru pași și nu trei: 1) sinteza – 2) teza – 3) antiteza – 4) sinteza regăsită. Noica are dreptate, Hegel gândea cu precădere tetradic, dar își expunea de obicei gândirea în mod triadic. Începutul e și sfârșitul, iar sfârșitul este prefigurat în

început. Totul e dat de la început, sfârșitul e desfășurarea de sine a începutului. Totul e predeterminat, noutatea nu e cu putință, providența divină e implacabilă, din unitatea inițială neputând să apară decât ceea era de la început ascuns în ea: perechi de determinații contrare. Schema aceasta, deși descrie mecanismul dialecticii hegeliene, corespunde algoritmului tetradic al lui Noica. Iar când Noica spune că Hegel gândea tematic, în tetrade, dar își scria gândurile tetic, în triade, el pune accentul pe metoda de expunere hegeliană, o metodă în care Hegel descrie mecanismul dialectic *începând cu teza*, și nu cu unitatea sintetică originară. Și când începi descrierea de la teză, e firesc ca în total să nu ai decât trei pași: teză – antiteză – sinteză. Dar teza nu apare din senin, din nimic, ea apare din ceva, iar acel ceva e chiar tema de la care se pleacă. Teza e punere, dar e punere pe seama unei pre-puneri, pe baza unei pro-puneri, adică a unei premise primordiale. Premisa o pre-pui, adică o presupui de la început, dar în ordinea expunerii o găsești abia la urmă. Așa procedează Hegel, trece sub tăcere premisa de la care pleacă, descrie procesul începând de la pasul ulterior premisei, adică de la teză, și abia în final obține o sinteză pe care, deși o dă drept rezultat al expunerii, o presupusese de la bun început. Dacă nu ar fi așa, atunci aplicarea negării negației pe schema triadică teză – antiteză – sinteză nu ar duce la nici un rezultat, adică la nici o sinteză. Căci dacă, în primul pas, pun teza și apoi, în pasul al doilea, o neg obținând antiteza, atunci în pasul al treilea ar trebui să am o a doua negație, care să nege antiteza: rezultatul ar fi că mă întorc la teza de la care am plecat, căci negarea antitezei este chiar teza. Și atunci ori oscilez la nesfârșit între teză și antiteză, nemaiputând să le sintetizez, ori accept că punctul de plecare nu poate fi teza, ci acel ceva la care va trebui în final să ajung: unitatea rezultată din sinteza tezei și antitezei.

Sau altfel spus: la Hegel, tema este întregul inițial, din ea se desprinde o primă parte, teza, apoi o a doua parte, antiteza, iar din unirea tezei cu antiteza reiese tema regăsită, adică sinteza. La Noica se pleacă tot de la temă, adică tot de la sinteză, numai că din ea se desprinde o *singură* parte, care este antitema, iar această parte nu se va mai raporta la o contraparte a ei (precum teza la antiteză), ci *își va interioriza* tema din care a plecat, devenind o parte purtătoare de temă; această parte purtătoare de temă se va deschide către tema exterioară din care a provenit.

Deosebirea așadar este că, la Hegel, din întreg rezultă două părți contrapuse, fiecare fiind o unitate alcătuită din ea însăși și cealaltă parte (adică fiecare parte reface în ea însăși structura întregului din care a provenit), în timp ce la Noica întregul nu este o negare a negației și, în al doilea rând, din întreg rezultă o singură parte care se contrapune întregului, fără ca acea parte să fie ea însăși întregul. Contrapunerea părții față de întreg este contradicția unilaterală: partea (individualul) contrazice întregul (elementul), întregul nu contrazice partea. Punerea părții de către întreg e identitatea unilaterală: întregul este partea, fără ca partea să fie întregul. Partea își va interioriza întregul și se va deschide către întregul căruia i se contrapusese. Acum se înțelege mai bine obiecția lui Noica cum că negația bilaterală, adică negarea negației, dă naștere unei stări inițiale neutre în care germenele unui dezechilibru lipsește. Dacă cele două negații se neutralizează reciproc, unitatea inițială, chiar dacă e contradictorie în sine, este perfect echilibrată, ea fiind deja o unitate stabilă căreia îi lipsește impulsul de a deveni, de a se transforma. Dacă ființa este negația negației, atunci ea își este sieși suficientă și nu mai are nevoie să devină. Și atunci, pentru a salva devenirea, negarea negației nu va mai fi la Noica una mutuală, fiecare negație raportându-se la cealaltă, ci una unilaterală, dinspre

o negație către cealaltă și atât. Doar o negație o neagă pe cealaltă și este așadar negație, cealaltă nu, și atunci cea de-a doua negație nu mai e negație, căci nu mai neagă nimic, ci este afirmație. Iar afirmația, nemaiavând ce să nege, nu va mai fi o parte contrapusă negației, ci va fi întregul, un întreg din care se va desprinde *o singură* negație. Și atunci negația se va desprinde de afirmația pe care o neagă, se va individualiza, apoi își va interioriza afirmația pe care tocmai o negase, va deveni o negație purtătoare de afirmație, și, în fine, se va racorda în final la afirmația din care se ivise. Ceea ce am descris aici în termeni de negație și afirmație corespunde întocmai schemei: Ge – I – I-Gi – Ge (general elementar, individual statistic, individual logic, general elementar).

Din această comparare a celor două tipuri de dialectică, s-ar putea înțelege că numai Hegel, când își expune filozofia, își prezintă la sfârșit premisa, adică întregul de la care se pleacă, în vreme ce Noica nu ar proceda așa. De fapt și Noica, în *Tratatul de ontologie*, își trece sub tăcere premisele, de vreme ce spune că întregul nu e dat dinainte, ci urmează să se configureze pe măsură ce elementele se vor încrucișa și vor da naștere individualurilor. În ordinea gândirii, amândoi procedează la fel, pleacă de la întregul inițial, dar în ordinea expunerii, ei prezintă întregul abia la sfârșit. În *Tratat...*, Noica vorbește abia la sfârșit de întreg, de element ca ființă secundă și apoi de ființa ca ființă, cum și Hegel, în *Știința logicii*, așază conceptul la sfârșit, după ființă și esență, când de fapt conceptul conține de la început, ca momente constitutive lui, ființa și esența. Chiar dacă Noica spune că, în realitatea lumii, elementul nu e dat dinainte, ci este doar un orizont care se configurează pe măsură ce te îndrepți către el, el gândește de la început elementul.

Apoi, la Noica, ființa fiind afirmație și atât, nu e contradictorie în sine, cum nici elementul nu este. (În schimb,

discursul lui Noica despre element este pe alocuri contradictoriu.) Doar despre lucruri se poate spune că sunt contradictorii în sine, deoarece au, pe lângă o față individuală, și pe cea a generalurilor din încrucișarea cărora au provenit. Dar adevăratul individual contradictoriu în sine este cel logic, căci el își poartă în sine un general ce îl face să fie mereu dincolo de sine, dar un general care nu e identic cu individualul.

O altă deosebire dintre Noica și Hegel este cea legată de trecerea de la nedeterminarea unității inițiale la determinarea tezei și antitezei. La Hegel nedeterminarea și determinarea a ceva au sens numai în raport cu gândirea care caută să gândească acel ceva, dar cum gândirea este inerentă acelui ceva, fiind conceptul din inima ceva-ului, gândirea se gândește pe sine, ceea ce înseamnă că determinațiile pe care le depistează în acel ceva sunt ale ei înseși. Prin urmare, determinațiile nu sunt doar în raport cu gândirea, ci sunt chiar ale gândirii. În *Fenomenologia spiritului*, spiritul, sub forma conștiinței umane, pornește în aventura cunoașterii pentru a afla un ceva care mai întâi se află în afara lui. Dar ceva-ul este o crustă sub care se ascunde același spirit pe care îl găsești ascuns și în interiorul conștiinței. Ceva-ul devine astfel interfața întâlnirii cu sine a aceluiași spirit care își face lucrarea atât în obiectul cunoașterii, cât și în subiectul lui. Numai că subiectul cunoașterii nu știe de la început acest lucru, ci îl va afla abia când atinge pragul rațiunii, ajungând la conștiința că el, ca rațiune, este întreaga realitate. Până atunci însă, subiectul se străduiește să cunoască obiectul din fața lui, poticnindu-se de fiecare dată într-un zid de contradicții, pe care la început este înclinat să le pună pe seama obiectului, ca apoi să-și dea seama că ele, în măsura în care sunt ale obiectului, în aceeași măsură sunt și ale lui, și asta pentru că subiectul și obiectul sunt teza și antiteza unității originare numite

concept, spirit, adică Dumnezeu. Nu are nici o importanță dacă numesc teza subiect și antiteza obiect sau le numesc invers, și asta pentru simplu fapt că teza este în sine antiteză și antiteza este în sine teză. Subiectul este în sine obiect și obiectul este în sine subiect. Din clipa aceasta, orice criteriu de orientare dispare, el fiind rezultatul unei simple convenții de termeni căreia îi poți opune, oricând, o convenție inversă. Este perfect indiferent dacă subiectul cunoaște obiectul sau, de-a-ndoaselea, obiectul cunoaște subiectul, fiindcă peste tot spiritul, imanent în tot și toate, se joacă cu sine. Nu eu cunosc lumea, ci lumea mă cunoaște pe mine, sau, ceea ce e totuna, lumea se cunoaște pe sine prin intermediul meu. La Hegel nu se face nici o deosebire între relația subiect–obiect, relația subiect–subiect și relația obiect–obiect, și asta pentră că, din capul locului, subiectul și obiectul sunt totuna.

La Noica însă, determinarea și nedeterminarea nu sunt gândite în raport cu un subiect cunoscător, deoarece problematica gnoseologică nu există la filozoful român. Pe Noica nu îl preocupă cum anume are loc cunoașterea și dacă, în afara omului, mai este cineva în univers care să aibă atributul cunoașterii. Pentru Noica e indubitabil că numai omul poate cunoaște și că orice gnoseologie umană presupune niște premise ontologice de dinaintea oricărei gnoseologii. Aceste premise îl preocupă pe Noica. Ontologia este a omului, nu a spiritului divin despre sine însuși. Ontologia este logos uman despre ontic, nu logos divin ce se manifestă ontic și își pune onticul drept pretext pentru a se cunoaște pe sine. Intenția lui Noica este să explice cum anume are loc devenirea lumii și dacă această devenire ascultă de un mecanism: în cadrul acestui mecanism determinarea și nedeterminarea sunt procese ontice, nu gnoseologice, ele desemnând geneza individualurilor și statutul generalurilor numite elemente. (Determinarea

este strângerea determinațiilor într-un individual, nedeterminarea este statutul determinațiilor în afara punctului de încrucișare a generalurilor. „A fi determinat" înseamnă a avea un chip individual. Generalul este determinat numai atunci când nu îl mai privesc în sine, ci în ipostaza încrucișării lui cu alte generaluri.) La Noica, trecerea de la nedeterminare de la determinare nu înseamnă decât trecerea ontică a unor determinații din ipostaza lor generală în cea individuală. În schimb, la Hegel, trecerea de la nedeterminare la determinare presupune o gândire care este chiar agentul ontic al determinării, și tocmai de aceea determinațiile au un statut dublu: sunt determinații ale lucrului, dar și ale gândirii despre lucru.

La Hegel, generalul este din capul locului un individual, numai că gândirea nu știe acest lucru, ea privește la început generalul ca fiind nedeterminat, deși el în sine este perfect determinat, iar ulterior, pe măsură ce cunoaște generalul, gândirea îl individualizează, îl determină, dându-și în final seama că ea, gândirea, era chiar generalul care se determina singur. La Noica generalul nu este din capul locului un individual, determinațiile generalului fiind independente de o gândire care caută să cunoască generalul, iar faptul că omul ajunge să cunoască determinațiile unui general nu-i modifică acestuia cu nimic determinațiile și cu atât mai puțin îl preschimbă într-un individual. De exemplu, câmpul electromagnetic nu devine mai determinat prin faptul că omul a ajuns să-l cunoască, în schimb, la Hegel, electricitatea și magnetismul sunt determinații în plus pe care spiritul și le dă atunci când se înstrăinează în natură. La Noica, geneza individualurilor din elemente se face fără o gândire imanentă acelor generaluri, gândirea fiind ea însăși rezultatul individual, uman, al încrucișării elementelor. De aceea, Noica nu este silit să penduleze fără capăt între o unitate nedeterminată și totuși determinată

în sine și niște determinații care când contrazic unitatea din care au provenit, când se contrazic doar ele între ele. Asta e marea dificultate cu care se confruntă Hegel: că nu mai știi dacă determinația e opusă nedeterminării sau determinației contrare ei. *Omnis determinatio est negatio*, după vorba lui Spinoza. Dar determinație a cui? A determinației contrare, sau a nedeterminării inițiale? Și una, și alta, pentru Hegel, de vreme ce pentru el două determinații, dacă sunt diferite, atunci sunt contrare, ceea ce la Hegel înseamnă totodată că sunt contradictorii. La Noica nu, *omnis determinatio non est negatio*. Nici o determinație nu este o negație, și asta fiindcă negația nu privește determinația sau raportul dintre determinații, ci raportul dintre generalul elementar și individual. Atât și nimic mai mult.

La Hegel, dacă două determinații se raportează una la alta ca două negații ce se neutralizează suprimându-se, atunci unitatea lor este un întreg nedeterminat. Și atunci cum pot să scot o determinație din nedeterminarea inițială și să o contrapun acesteia, fără ca nedeterminarea să devină ea însăși determinată? Determinația nu se opune decât unei alte determinații, iar dacă o opun nedeterminării, atunci preschimb nedeterminarea în determinare. Cu alte cuvinte, nedeterminarea nu se opune altei determinații decât cu prețul pierderii statutului de nedeterminare. Nu sunt decât două căi: ori gândesc nedeterminarea ca unitate a *două* determinații contrare ce se neutralizează reciproc, de unde și statutul ei de nedeterminare, ori gândesc nedeterminarea ca fiind suprimarea unei *singure* determinații, și atunci nedeterminarea este ne-determinare, adică negarea determinației, caz în care, ca negație a ceva determinat, nedeterminarea este ea însăși ceva determinat. Prima variantă e cea dintre două părți aflate într-un întreg; cea de-a doua variantă e cea dintre o parte și întregul din care a provenit. Or, Hegel folosește ambele variante fără să precizeze

la care din ele se referă. Cum prima variantă presupune o relație de contrarietate între două părți, iar cea de-a doua o relație de contradicție între parte și întreg, Hegel manipulează după voie contradicția și contrarietatea, transformând contradicția în contrarietate și invers.

Drama este că germanul nu numai că folosește ambele variante, dar el folosește o premisă, pe care am pomenit-o deja, în care gnoseologia este totuna cu ontologia. În acest caz se face uz, ca premisă implicită, de relația dintre ceva, despre care urmează să se spună dacă e sau nu determinat, și un subiect cunoscător care se pronunță cu privire la acel ceva. În acest caz, nedeterminarea corespunde necunoașterii. De pildă, la începutul *Științei logicii*, ființa este lipsită de orice determinație în raport cu gândirea, ea este nedeterminare pură, ea este nimicul, dar ne-determinare fiind, ea totuși e ceva, este chiar această nedeterminare, și prin chiar faptul că am spus despre ființă ceva, și anume că este nedeterminare, eu într-un fel am determinat-o, fie și numai foarte puțin. Cine este cel care vorbește despre ființă din afara ființei? Gândirea, firește, dar a cui gândire, cea inerentă ființei sau cea a lui Hegel? Bineînțeles că a ființei, spune Hegel. Numai că atunci ființa nu e deloc pe atât de nedeterminată pe cât pare, ea este deja gândire, altfel nu aș avea în raport cu ce să spun că ființa este nedeterminată. Sofismul lui Hegel de la începutul *Științei logicii* este că trece sub tăcere cea dintâi determinație a ființei: gândirea. Și atunci ființa nu este lipsită chiar de toate determinațiile, caz în care afirmația lui Hegel că ființa e nederminare pură cade. Sau dacă totuși e lipsită de orice determinație, atunci e lipsită și de cea a gândirii, caz în care gândirea care se pronunță cu privire la ființă nu mai este inerentă ființei, ci este a lui Hegel, și atunci, pusă în fața unei ființe lipsite de orice determinare, gândirea lui Hegel ar trebui să tacă, căci i-ar lipsi până și determinația

cuvintelor. Acesta este impasul în care ajung dacă definesc determinația nu ca însușire ontică a lucrului, independentă de orice subiect cunoscător, ci ca pe o determinație care apare numai în raport cu un subiect cunoscător. Cunoscând un lucru, eu îl determin tot mai mult, de parcă el nu ar fi deja cât se poate de bine determinat mai înainte chiar de a începe eu să-l cunosc. Și din nou aceeași întrebare: Eu îl determin sau el se determină din interiorul lui? Și una și alta, și în asta stă premisa lui Hegel, în faptul că lucrul este în sine gândire, că gândirea se cunoaște singură, iar determinațiile pe care le scoate din sine sunt cele pe care tot ea le percepe în lucru.

Considerațiile acestea, chiar dacă par să fie redundante și recursive, au rostul de a stabili niște nuanțe fără de care distingerea ontologiei lui Noica de cea a lui Hegel nu se poate face. Numai prin asemenea reluări, nuanță cu nuanță, a dialecticii celor doi gânditori, se poate ajunge la o înțelegere a diferenței dintre ei. Așadar, revin: în sine, ființa hegeliană e total determinată, dar pentru gândire ea e total nedeterminată la început. Determinațiile ies din sine și ajung să fie cunoscute de gândire, și astfel ființa din nedeterminată cum era la început devine tot mai determinată, până când, la sfârșit, va fi total determinată în raport cu gândirea. Numai că gândirea nu e exterioară ființei, ci ființa e gândire. Și atunci am o unitate a două părți, în care o parte are toate determinațiile, iar cealaltă parte nu știe la început de ele, urmând să trec determinațiile dintr-o parte în alta, iar trecerea să o numesc cunoaștere. Cunoașterea este atunci manifestarea determinațiilor latente în raport cu o gândire care este chiar această manifestare (trec nisipul dintr-o incintă a clepsidrei în alta, ce am într-un buzunar mut în celălalt). La Hegel, Dumnezeu e totul și are în sine toate determinațiile, dar le are doar suprimate și conservate grație unei uitări originare pe care trebuie

să și-o compenseze printr-o amintire ulterioară a ceea ce era deja. Și totuși, e de neînțeles cum Dumnezeu, în omnisciența lui, trebuie să-și provoace cu premeditare o uitare pentru a-și aminti abia astfel cine era cu adevărat înaintea uitării de sine.

Nici unui alt gânditor Noica nu îi datorează atât de mult ca lui Hegel. Gândul că întregul univers poate fi surprins, în devenirea lui, într-o singură schemă conceptuală și că această schemă nu e o înșiruire statică de cuvinte inerte, ci o înlănțuire de concepte pure, a căror cadență să redea întocmai ritmul interior al universului, acest gând nu avea cum să nu îl fascineze pe Noica: să înțelegi totul și să dai glas acestei înțelegeri, exprimând-o într-o formulă invariabilă și magică, un fel de piatră filozofală a cărei valabilitate să fie universală și infailibilă, indiferent de cazurile particulare asupra cărora o aplică. O asemenea formulă, replica speculativă a unor ecuații matematice pe care filozofia nu și le poate asimila, avea să îmbrace la Noica forma algoritmului tetradic, a ideii proprii.

Noica a avut ambiția ideii, a unei idei care să fie a lui și care să-i poarte numele, dar a mai avut totodată flerul de a-și da seama că o asemenea idee presupune nu atât un nou jargon și o nouă formulă conceptuală, ci întâi de toate o nouă viziune, o viziune în întregime intuitivă asupra lumii: nu poți gândi lucrurile în alt fel dacă nu reușești să ți le reprezinți altfel. Iar Noica tocmai asta voia, să-și reprezinte lucrurile altfel, chiar împotriva bunului-simț, sau mai curând tocmai împotriva lui. În fond, lecția supremă pe care o învățase de la Hegel aceasta era, că trebuie să gândești cu orice preț împotriva reprezentărilor comune. Filozofia e o altfel de gândire, o gândire cum nu întâlnești pe stradă sau în cărțile de literatură, o gândire ciudată și sucită, pe care cei mulți o detestă iar cei puțini o trăiesc. O gândire răsturnată, împinsă uneori

până la sfidarea a tot ce e încetățenit și considerat drept certitudine ultimă. Pe de altă parte, deși hotărât să gândească împotriva simțului comun, Noica avea bunul-simț de a recunoaște că nu poți ignora științele vremii tale, și că a încerca să le nesocotești sau să le sfidezi putea duce la o catastrofă ca cea din *Filozofia naturii* a lui Hegel.[75] Or, ceea ce se petrecea sub ochii lui în fizica secolului XX reprezenta o dovadă neverosimilă de gândire împotriva simțului comun. Când ajungi să vorbești despre curbura spațio-temporală și despre abaterea traiectoriei luminii în dreptul corpurilor cu câmp gravitațional mare, atunci ceea ce faci se cheamă sfidare: dai peste cap niște reprezentări cu care omenirea trăise de milenii. Asta se întâmpla în fizica contemporană lui Noica, un exemplu strălucit

---

[75] Exemplul lui K. R. Popper din *Societatea deschisă și dușmanii ei* (vol. II, p. 35, Humanitas, 1993), cel în care Hegel dovedește dialectic că între Marte și Jupiter nu poate exista un alt corp ceresc, deși el fusese descoperit cu câteva luni mai devreme (asteroidul Ceres), este doar unul dintre multele exemple de gândire aberantă a dialecticianului german. Un alt exemplu, privitor de astă dată la circulația sangvină din organism, e cel în care Hegel susține, împotriva fiziologilor, că nu inima, pulsând, mișcă sângele, ci sângele se mișcă singur, deoarece el e principiul propriei mișcări, este „mișcare absolută", este „sinele viu natural", un sine care se dedublează păși nd alături de sine și creându-și un altul al său: inima. În schimb, inima este legată de funcția reproducerii, reproducerea însemnând pentru Hegel nutriție...: „Das Zusammenfassen dieser innerlichen Differenzierung in ein System ist das Herz, die lebendige Muskulosität, — ein System, das überall mit der Reproduktion zusammenhängt. Man findet im Herzen keine Nerven, sondern es ist die reine Lebendigkeit der Irritabilität im Zentrum, als Muskel, der pulsiert. Als die absolute Bewegung, das natürliche lebendige Selbst, der Prozeß selbst, wird das Blut nicht bewegt, sondern ist die Bewegung. Daß es bewegt werde, dazu suchen die Physiologen allerhand Kräfte auf: «Der Herzmuskel stößt es zunächst aus, und da helfen die Wandungen der Arterien und Venen und der Druck der festen Teile, die es treiben; bei den Venen freilich hilft der Herzstoß nicht mehr, da

de sfidare a oricărui bun-simț. Însă ceea ce era cu adevărat uimitor pentru Noica era că tocmai oamenii de știință, socotiți până atunci promotorii unei viziuni plate și materialiste, cei care îl izgoniseră pe Dumnezeu din lume, decretându-l drept o ipoteză de care nu aveau nevoie pentru a explica originea vieții și a omului, tocmai ei ajunseseră acum, în prima jumătate a secolului trecut, să fie sacerdoții unei gândiri pe care ei, filozofii, adepții gândirii profunde, nici măcar nu erau capabili să o înțeleagă. Lecția de umilință pe care Noica o primea de la științe („Două mii și ceva de ani speculația filozofică a prefigurat științele. Acum, într-un singur veac, știința prefigurează filozofia."[76]) avea să i se întipărească bine în minte, cum tot atât de bine i se întipărise și eșecul lui Hegel din *Filozofia naturii*. Cu științele nu te lupți, nu le dictezi tu ce au de făcut și mai ales nu le tăgăduiești rezultatele, ci doar asculți de ele și le folosești ca exemplu în sprijinul ideii tale. Iar Noica asta avea să

---

muß es der Druck der Wandungen allein tun.» Alle diese mechanischen Erklärungen der Physiologen sind aber unzureichend. Denn wo kommt dieser elastische Druck der Wandungen und des Herzens her? „Von dem Reiz des Bluts", antworten sie. Das Herz also bewegt hiernach das Blut, und die Blutbewegung ist wieder das Bewegende des Herzens. Das ist aber ein Kreis, ein perpetuum mobile, das sogleich stillstehen müßte, weil die Kräfte in Gleichgewicht sind. Ebendarum ist vielmehr das Blut selbst das Prinzip der Bewegung; es ist der springende Punkt, durch den die Zusammenziehung der Arterien mit dem Nachlassen der Herzventrikel zusammenfällt. [...] Dies ist das Blut, das Subjekt, das, sogut als der Wille, eine Bewegung anfängt. Als die ganze Bewegung ist das Blut der Grund und die Bewegung selbst. Es tritt aber ebenso auf die Seite, als ein Moment; denn es ist die Unterscheidung seiner von sich selbst." (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften* II, p. 814. — Cf. *Filozofia naturii*, p. 479, trad. Constantin Floru, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971)

[76] *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, Humanitas, București, 1999, p. 143.

facă: să folosească știința ca teren de sugestie și de confirmare a unor scheme conceptuale. Dacă totul vibrează în lumea aceasta, dacă totul, de la scara cea mai mică a atomului și până la scara grandioasă a universului este o pulsație ciclică și implacabilă, atunci nu pot oare eu, Noica, să convertesc această intuiție într-o formulă conceptuală?

Nu este o întâmplare că majoritatea exemplelor pe care Noica le dă în cărțile lui sunt luate din științe, abia pe locul doi venind exemplele luate din cultura umanistă. Trăind tot timpul cu regretul de a nu putea da filozofiei rigoarea matematicii („Matematicile vorbesc astăzi despre tot: [...] De aceea mă interesează mai mult poate decât filozofia, care și ea vorbea despre tot — despre imediat, ce ești, ce este —, dar care nu și-a găsit limba..."[77]), Noica a știut să se așeze în lumea spiritului într-un loc care să-i confere o perspectivă „diplomatică": să servești filozofia, dar să respecți știința. Și cum cu adevăruri revelate nu lucrează nici una și nici cealaltă, neavând așadar a se pleca în fața unei autorități de sorginte divină sau tradițională, comerțul celor două este posibil: știința oferă lumii cunoștințe, filozofia oferă aceleiași lumi prelucrarea umană a acestor cunoștințe, adică înțelesurile. „Că una vrea legile, alta sensurile; că una caută exactitatea, cealaltă adevărul; una, omul în lume, alta, lumea în om; una, părțile ce dau totul, alta, totul ce dă părțile; una, stabilitatea legilor, cealaltă, desfășurarea înlănțuirilor; una, cu prioritate logicul, alta, cu prioritate dialecticul; că una are drept ideal o matematică universală, alta o *mathesis universalis* — sunt lucruri care s-au spus și se mai pot oricând spune. Dar aci vom spune ceva mai simplu, pe măsura simplității acestei mici cărți: că una dă maturitatea spiritului, pe când cealaltă, filozofia, dă naivitatea lui secundă. Astăzi spiritul are nevoie

[77] *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990, p. 78.

de o asemenea naivitate. [...] Căci astăzi riscăm să intrăm într-un somn secund."[78]

Lecția de umilință primită de la științe avea să-l salveze la propriu pe Noica de fascinația unei gândiri pure, ruptă de realitate, al cărei faliment se dovedea de îndată ce, coborând din empireul formelor goale, încerca să o aplice asupra realității. Ceea ce păstra însă Noica de la Hegel era ideea *legato*-ului, a înlănțuirii, a unui șir de momente care, desfăcându-se unul din altul, nu au sens decât în relație, în cuplare, în tensiune, dar o tensiune ce nu este reciprocă, ci univocă, simetria fiind ruptă și ruperea dând naștere unei dialectici aparte, o dialectică în care fiecare moment nu mai este obligatoriu o negație a celui anterior, ci cel mai adesea o afirmare a lui. Dialectica lui Noica nu presupune o contradicție ubicuitară a cărei rezolvare ia chipul devenirii lumii, ci o necurmată înlănțuire a unor momente care, cel mai adesea, nu sunt legate prin contradicții. Accentul cade pe înlănțuire, nu pe contradicție. Contradicția este forma particulară pe care o ia uneori înlănțuirea. Iată de ce Noica gândește dialectic, și totuși gândește intelectiv. Pot fi găsite cel puțin trei motive care sprijină această idee:

1) Noica gândește dialectic pentru că, în cazul cuplului fundamental I–G, el vede mișcarea momentelor și relația lor, dar gândește intelectiv pentru că momentele au o identitate statornică ce nu îți dă posibilitatea să le confunzi. Elementul nu poate fi confundat cu un individual, cum nici individualul nu poate fi privit ca fiind un element.

2) În al doilea rând, Noica gândește dialectic deoarece fiecare moment este descris în perspectiva a ceea ce va urma, adică din perspectiva momentului ulterior, individualul deschizându-se către element, iar elementul

[78] *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, Humanitas, București, 1999, pp. 9–10.

închizându-se în individual, dar totodată gândește intelectiv deoarece I și G sunt termeni contradictorii a căror definiție nu îngăduie echivalări. Elementul, în întregul lui, nu este niciodată un individual, cum nici individualul nu este un element.

3) În al treilea rând, și acest lucru privește metoda de lucru a lui Noica (ceea ce înseamnă că acum vorbesc despre ce se petrecea în mintea lui Noica, nu despre lumea ontologiei lui), Noica gândește dialectic, pentru că vede mișcarea, dar gândește intelectiv pentru că o vede prin prisma unei scheme rigide I–G, o schemă căreia îi poți schimba ordinea momentelor, că ea tot rigidă și statică rămâne. *I–G e grila statică de interpretare a unei lumi mișcătoare*. Nu grila se schimbă, ci materialul asupra căruia Noica își aplică schema, sau altfel spus, nu perechea de cuvinte I–G se mișcă, ci reprezentarea intuitivă pe care Noica o descrie cu ajutorul acestor cuvinte. I–G-ul e precum o pereche de ochelari ecografici pe care îi porți mereu *nemișcați* pe nas, pentru a vedea prin ei diversitatea în permanentă *mișcare* a lumii. Fără ochelari, putința de depista structurile stabile ale lumii ar lipsi, dar cu ajutorul ochelarilor vei putea să numești individual tot ce are consistență și contur, și general tot ce nu are consistență și contur. Din momentul în care am identificat aceste structuri și le-am numit prin I sau G, atunci, urmărindu-le în timp, voi vedea că ele însele se schimbă, schimbarea cerându-mi după o vreme să stabilesc noi identificări, și tot așa. Și cum schimbarea înseamnă trecere, iar la Noica, spre deosebire de Hegel, individualul nu trece prin identificare în general și nici invers, atunci între I și G voi pune un liant — determinațiile — ele fiind cele care trec la propriu dintr-o parte într-alta. Obțin astfel o treime conceptuală pe care, dacă o asociez reprezentării lui Noica, în care I-ul este interfața a două generaluri (Ge și Gi), o voi transforma într-o desfășurare precisă de

termeni: Ge–De–I–Di–Gi. Parcurgând schema cu privirea de la stânga la dreapta, obțin trecerea de la element la individual logic, rămânându-mi doar să racordez apoi individualul la elementele din exterior, prin parcurgerea inversă, de la dreapta la stânga, a aceleiași scheme.

Precizarea pe care am făcut-o, și anume că e vorba de metoda lui Noica de interpretare a lumii, e obligatorie, altminteri punctul trei contrazice punctele anterioare. Însă totul depinde de convenția în voia căreia te lași. Ori accepți convenția că I-ul și G-ul sunt în lumea ontologiei lui Noica, și atunci vorbește de ele ca de entități reale cărora nu mai trebuie să le dai un nume pentru că au deja unul, ori pleci de la convenția că I și G sunt termeni a căror menire e să denumească ceva în lumea ontologiei lui Noica, și atunci nu-ți rămâne decât să le stabilești corespondentul real pe baza definițiilor date de Noica.

Primele două motive se referă la I și G ca la entități reale. Al treilea motiv se referă la I și G ca la termeni cărora trebuie să le găsesc drept corespondent o entitate reală. Dar ceea ce este comun celor trei cazuri e reprezentarea intuitivă din mintea lui Noica. Ea rămâne aceeași, fie că îmbrățișez prima convenție, fie pe a doua. Când Noica spune în *Sentimentul românesc al ființei* că modelul ontologic este mai mult dinamic decât static, el gândește ontologic, când însă, în *Jurnalul de la Păltiniș*, vorbește de model ca de ideea lui proprie, atunci gândește în spiritul celei de a doua convenții: modelul este varianta lui Noica de înțelegere a lumii, adică varianta de descriere a reprezentării pe care gânditorul o avea despre lume. În schimb, dacă e să vorbim fără părtinire, în realitatea lumii acesteia modelul ontologic nu există cu adevărat, cum nici elementele, așa cum le gândește Noica, nu există. Ceea ce a existat însă în mod real a fost viziunea lui Noica despre realitate, o viziune ce putea fi însă descrisă și altfel, cu ajutorul altui jargon.

Gândirea lui Noica este o îmbinare ciudată a două extreme: cea kantiană, potrivit căreia „Alles, was in sich selbst widersprechend ist, ist innerlich unmöglich"[79], și cea hegeliană, conform căreia „Alle Dinge sind an sich selbst widersprechend"[80]. Pentru Noica, numai unele lucruri sunt contradictorii în sine, dar foarte puține, iar acelea sunt individualurile logice. Restul lumii e necontradictoriu. Ceea ce însă este contradictoriu la Noica este chiar discursul lui, și asta în dublu sens: pe de o parte, Noica se contrazice făcând afirmații contrare despre același lucru, pe de altă parte, Noica are un stil în care paradoxul și expresiile oximoronice sunt cultivate de dragul lor însele. Prima formă de contradicție nu și-a dorit-o, pe cea de-a doua a premeditat-o. Ceea ce înseamnă că adevăratele contradicții ale lui Noica sunt cele din prima categorie, celelalte fiind rodul unei *voințe de paradox* foarte răspândite în lumea filozofilor. Un gând obișnuit încetează de a mai fi obișnuit dacă îl exprimi într-o formă paradoxală, când de fapt ceea ce încetează să fie obișnuit nu e gândul, ci expresia lui. Iar dacă expresia lui nu mai e obișnuită, impresia pe care o va face ea va fi la rândul ei una neobișnuită. Totul se reduce la o chestiune de stil, iar Noica avea stil, și îl avea cu prisosință.

Contradicțiile lui Noica le voi discuta în capitolul „Sofismele și contradicțiile lui Noica". Aici mă voi mărgini să spun că ele apar pe fundalul unei gândiri coerente în sine, dar al unei gândiri ce încetează să fie coerentă atunci când ține să dea soluții unor probleme ce nu aveau legătură

---

[79] „Tot ceea ce este în sine contradictoriu este imposibil din punct de vedere intern" (I. Kant, Der *einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes* (în *Vorkritische Schriften bis 1768*, hrsg. Wilhelm Weischedel, Suhrkamp Verlag, 1968, p. 637.) (*t. a.*)

[80] „Toate lucrurile sunt în sine contradictorii." (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik* vol. II, p. 74, Suhrkamp Verlag, 1969) (*t. a.*)

cu viziunea lui despre lume: de exemplu, paradoxul Unului-Multiplu, atunci când nu se mai referă la relația dintre element și individual, ci la totalitatea universului, nu poate fi explicat prin viziunea ontologică a lui Noica. Dacă însă restrâng problema Unului-Multiplu numai la zona de trecere a elementului în individual, acest paradox poate fi explicat.

Nici un filozof, când meditează pe marginea unei teme, nu gândește contradictoriu, și asta pentru că mintea umană nu poate gândi împotriva ei înseși, adică împotriva unor principii ce-i sunt constitutive: principiile logicii. Ceea ce poate în schimb să facă un filozof, și asta era lecția învățată de Noica de la Hegel, e să caute să evidențieze cât mai mult contrastele și discontinuitățile pe care le implică succesiunea momentelor unui proces. Nu contrastele și discontinuitățile sunt contradictorii, ci felul în care omul le descrie. Succesiunea unor diferențe izbitoare în sânul unui lucru aflat în devenire nu e totuna cu coincidența acelor diferențe, cum nici echilibrul dat de coexistența a două laturi contrare nu are nimic contradictoriu în sine. În schimb, lucrurile devin cu adevărat contradictorii atunci când laturile lor contrarii nu numai că sunt coexistente, dar mai și trec una în alta, ajungând să fie identice. Numai că din faptul că opușii se atrag și ajung să coexiste nu rezultă că ei coincid, iar perechile duale de tip antinomic, în care o parte e ceea ce nu e cealaltă, nu sunt exemple de contradicții, căci fiecare parte e ea însăși și numai ea, neputând în același timp să fie și cealaltă. În schimb, la Hegel, se poate.

La Hegel, o cauză frecventă a gândirii sofistice stă în trecerea de la *Identität* la *Verschiedenheit* și apoi la *Entgegensetzung*, adică de la identitate la diferență și apoi la opoziție. Pentru Hegel două lucruri, dacă sunt diferite, sunt obligatoriu și contrare, pentru ca imediat diferența lor să fie

transformată în opoziție, moment în care apare contradicția, a cărei rezolvare „de la sine" înseamnă cufundarea în identitatea originară din care au apărut termenii diferiți. Iar dacă identitatea e obținută este pentru că ea era de la început acolo, cei doi termeni inițiali fiind pe cât de diferiți pe atât de identici. Acesta e drumul gândirii lui Hegel în cazul oricărei perechi de termeni. Arta lui este că știe să-și aleagă de la început în așa fel perechile de termeni încât aceștia să nu fie doar diferiți între ei, ci și contradictorii, numai că la început gânditorul german îi privește ca fiind numai diferiți și apoi „deduce" că sunt și contrapuși (opuși unul altuia), când de fapt ei erau din prima clipă membrii unei dualități antinomice. Dacă nu ar fi procedat așa și ar fi ales la întâmplare două realități diferite pe care apoi să le considere drept contradictorii, aparența de demonstrație riguroasă ar fi fost spulberată. Oricum, trecerea de la diferență la contrarietate și de la contrarietate la contradicție rămâne cauza principală a sofismelor hegeliene. „Den konträren und kontradiktorischen Begriffen — ein Unterschied, der hier vornehmlich beachtet wird — liegt die Reflexionsbestimmung der Verschiedenheit und Entgegensetzung zugrunde. Sie werden als zwei besondere Artenangesehen, d. h. jeder als fest für sich und gleichgültig gegen den anderen, ohne allen Gedanken der Dialektik und der inneren Nichtigkeit dieser Unterschiede; als ob das, was konträr ist, nicht ebensosehr als kontradiktorisch bestimmt werden müßte."[81]

Pentru Hegel, contrari sunt doi termeni diferiți, la care diferența e relația exterioară ce leagă cei doi termeni. Cei

---

[81] „La baza conceptelor contrare și contradictorii — a căror diferență este aici îndeosebi avută în vedere — se află determinația de reflectare a diversității și opoziției. Aceste concepte sunt privite ca două specii de un anume fel, fiecare fiind ca fermă pentru sine și indiferentă față de cealaltă, fără măcar să fie atins vreun gând

doi termeni sunt priviți ca aflându-se unul lângă altul, separați printr-o deosebire de netrecut în virtutea căreia un termen e numai el și nu poate fi și celălalt, iar identitatea fiecăruia e ceva imuabil, pecetea stabilă care face ca fiecare termen să nu se confunde cu celălalt, adică să nu se cufunde în celălalt. Deosebirea separă definitiv termenii, făcându-i o dată pentru totdeauna prizonierii identității lor. Să dau un exemplu sugestiv: Dacă un semen îmi cere să-mi declin identitatea, eu îi arăt buletinul. Buletinul meu conține acele caracteristici care sunt numai ale mele și pe baza cărora eu pot fi deosebit de orice alt semen al meu. Ele constituie identitatea mea individuală, adică pecetea ce mă face inconfundabil față de altul. Dacă acum îi cer eu semenului să-și decline identitatea și el va accepta, atunci el va proceda întocmai. Va arăta un buletin cu caracteristicile lui inconfundabile, ele alcătuindu-i identitatea lui individuală. Diferența dintre mine și semen e dată de caracteristicile noastre personale, dar totodată identitatea mea e dată de nuanțarea individuală a unor caracteristici ce sunt comune oricărui om care are un buletin: orice om are un loc de naștere, o dată de naștere, niște părinți și un domiciliu. Variația acestor trăsături comune duce la apariția unor caracteristici care sunt numai ale mele: numai eu m-am născut în cutare loc și zi, și am cutare domiciliu. Prin compararea celor două identități, ne dăm seama că suntem diferiți, dar ceea ce face cu putință compararea noastră este identitatea noatră generică, că suntem oameni.

Prin urmare, eu nu sunt semenul meu și el nu poate fi luat drept eu însumi. Deosebirea de netrecut ce mă

---

despre dialectică și despre nulitatea de ordin intern a acestor diferențe ca și când ceea ce e contrar n-ar trebui să fie determinat și ca fiind contradictoriu." (G. W. F. Hegel, *Știința logicii*, trad. de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966, pp. 613–614.)

separă pe mine de semenul meu stă chiar în aceste identități cărora le suntem prizonieri toată viața. Pe scurt, eu și semenul suntem diferiți. Numai că asta echivalează pentru Hegel cu a spune că eu și semenul meu suntem contrari. Eu sunt eu și semenul meu e altul.

Și acum începe drama, pentru că trecem de la diferența noastră la contrapunerea noastră. Eu și semenul meu aflăm brusc că suntem doi termeni în opoziție, doi termeni la care diferența exterioară a dispărut. Fiecare nu mai este diferit în chip inert de celălalt, ci este imaginea lui în oglindă, adică termenul diametral contrapus față de el. În acest caz, termenii nu mai stau unul lângă altul, separați de o graniță de netrecut care este diferența dintre identitățile lor individuale, ci granița se estompează și dispare, fiecare termen curgându-se în celălalt, cufundându-se în celălalt, adică confundându-se cu el (Hegel spune „reflectare") și alcătuind acolo un întreg al celor doi. În momentul acesta identitatea fiecăruia e coexistentă cu diferența lui. El este un amestec de identitate și diferență. Dar identitate a cui și în raport cu cine? Și, tot la fel, diferența cui și față de cine?

Eu îl privesc pe semen și el pe mine și, deodată, îi pun o întrebare ciudată: „Tu ești identic cu tine sau ești deosebit față de tine însuți?" Întrebarea e absurdă, îmi spun, și apoi de ce nu i-am pus întrebarea încă de la început, atunci când i-am cerut să-și decline identitatea? În fond, niciodată nu o să-mi treacă prin cap să-i pun semenului o asemenea întrebare. Dar Hegel mi-o pune, și nu numai că mi-o pune, dar îmi arată că eu nu știu de fapt ce este identitatea, de pildă identitatea mea, și că în realitate eu nu sunt identic cu mine decât dacă sunt diferit de mine, iar diferența mea față de mine e chiar semenul ce s-a insinuat în mine. Prin urmare, e o iluzie să cred că eu sunt identic cu mine numai cu prețul suprimării semenului pe care acum îl am în mine ca un moment inseparabil a

ceea ce sunt eu cu adevărat: jumătate eu, jumătate semen, adică o unitate alcătuită din mine și din semenul meu. Dacă îl exclud pe semen și caut să rămân doar eu, atunci mă exclud pe mine însumi și ajung să fiu identic cu mine împotriva identității mele. „Es ist dies, gegen die Identität identisch mit sich zu sein, hiermit durch seine ausschließende Reflexion sich selbst von sich auszuschließen."[82] Sunt în plină contradicție, cu mine însumi și cu semenul meu. Fiecare se reflectă în altul și se reflectă în sine. Dar semenul nu e doar un altul față de mine, ci este un altul al meu, ceva opus mie și contradictoriu, cum și eu sunt altul al lui, ceea ce înseamnă că fiecare e altul altuia, e opusul opusului, adică o negare a negației. Contradicția aceasta dublă se cere a fi rezolvată. Cum? Prin întoarcerea în unitatea indistinctă din care am plecat amândoi. Dar care unitate indistinctă, de vreme ce la început am fost doi oameni întâlnindu-ne pe stradă? Nu îmi rămâne decât să postulez o unitate, adică un gen comun mie și semenului, care să ne confere o identitate de dinainte de orice diferență între noi. De pildă, identitatea generică a faptului că suntem oameni. Hegel numește această identitate temei (*Grund*), iar orice lucru sau făptură care intră în contradicție cu sine sau cu altul *muss zugrunde gehen*, proces care nu înseamnă însă desființare, ci înseamnă *in den Grund zurückgehen*, adică întoarcere la temei. Și cum orice lucru este contradictoriu în sine, el se va întoarce mai devreme sau mai târziu la temei. Această întoarcere la temei este un *Insichgehen*, o cufundare în sine, adică, cum spuneam într-un pasaj anterior, o *Er-innerung*. Iată cum lucrurile se leagă. S-ar putea crede că, la Hegel, deosebirea dintre identitatea individuală și

[82] „Ține de negativ de a fi identic cu sine contra identității, și astfel, prin reflectarea excludentă a sa, de a se exclude de la sine pe sine însuși." (*Știința logicii*, trad. de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971, p. 418.)

cea generică nu există; de fapt ea există sub forma distincției dintre identitatea rea, cea abstractă, adică identitatea în sens obișnuit (identitatea mea individuală), și identitatea bună, a lui Hegel („Die Identität ist an ihr selbst absolute Nichtidentität.")[83], dată de apartenența la unitatea temeiului. Numai că fără identitatea rea, adică individuală, a unui lucru, orice încercare de a numi acel lucru este sortită eșecului, căci nu voi putea niciodată să surprind lucrul printr-un cuvânt care să mă facă să înțeleg că e vorba de acel lucru și nu de „altul al său". Orice desemnare pleacă de la premisa că lucrul desemnat are o identitate a lui, cu neputință de înstrăinat, iar din momentul în care spun că identitatea lucrului este nonidentitatea lui, atunci nu voi mai ști la ce mă refer de fapt. E ca și cum aș încerca să trag cu săgeata într-o țintă care nu numai că se mișcă, dar în plus se transformă din țintă în altceva, de pildă în ne-țintă, adică în neființa țintei, și atunci nu voi mai ști în ce trag de fapt, unde mai pui că însuși actul tragerii devine inutil.

Episodul anecdotic cu semenul și buletinul, a cărui absurditate este evidentă, nu este deloc anecdotic, ci pură speculație hegeliană aplicată de mine la un caz concret. Cine citește „Die Lehre vom Wesen" („Doctrina despre esență") din *Wissenschaft der Logik* sau capitolul despre *Selbstbewusstsein* (conștiința de sine) din *Fenomenologie* va găsi exact acest scenariu speculativ. Și totuși, acolo senzația de absurditate nu este așa de flagrantă, și asta pentru că Hegel este un maestru la discursului pur, adică al înlănțuirii unor concepte ce nu au nici un conținut intuitiv. Din momentul în care ele capătă unul, rezultatul e cel din episodul anecdotic de mai sus. Iar aceasta este o altă cauză

[83] „Identitatea este în sine însăși neidentitate absolută." (*Știința logicii*, trad. de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971, p. 398.)

a gândirii sofistice la Hegel: gândirea pură, bazată numai pe concepte, fără nici o trimitere la empirie. Săgețile, a se înțelege conceptele, nu au țintă, adică nu se referă la nimic. Ele își țin loc de țintă, sunt autoreferențiale și în același timp contrareferențiale, fiecare noțiune fiind definită circular, prin noțiunea contrară, rezultatul fiind o lume conceptuală care este eterată și flogistonică: eterată, fiindcă are consistența eterului; flogistonică, pentru că se mistuie singură în eterul din care este alcătuită. O asemenea gândire este sofistică nu doar pentru că raționamentul fals este dat drept adevărat, ci pentru că, în lipsa factorului corector al unei reprezentări intuitive, nu poți să depistezi falsitatea afirmațiilor. Poți spune orice, cu condiția să nu dai nici cel mai mic indiciu intuitiv care ar putea naște o reprezentare în mintea cititorului. Când însă o asemenea gândire coboară pe pământ și ia chipul intuiției, ca în *Filozofia naturii*, aberația este la ea acasă. Natura are o filozofie a ei care nu are deloc de-a face cu filozofia, cel puțin nu cu cea a lui Hegel. Iar amănuntul cel mai interesant este că, cel mai adesea, Hegel este foarte coerent în arta cu care își desfășoară șiragul de contradicții, ceea ce înseamnă că are o schemă *necontradictorie* pe care o respectă de la caz la caz, cu mici variații. Schema e cea a tetradei noiciene: întreg – parte – contraparte – întreg. Ceea ce înseamnă că până și maestrul contradicției se contrazice, neputând să fie contradictoriu până la capăt. Dacă totul în lume este contradictoriu, până și afirmația aceasta, cum că totul e contradictoriu, este ea însăși contradictorie, ceea ce înseamnă că e falsă, deci nu tot ce există în lume e contradictoriu. De autoreferențialitate nu scapă nimeni, iar adevărul despre tine se dezvăluie în ceea ce spui despre lume. Ceea ce este izbitor în filozofia lui Hegel este contrastul uriaș dintre simplitatea schemei de bază și prolixitatea asfixiantă a jargonului dezvoltat pe seama ei.

Nici unui alt gânditor Noica nu i-a închinat atâta vreme și atâta suflet ca lui Hegel. A scris trei variante de povestire „ad usum Delphini" a *Fenomenologiei spiritului*, a ținut seminarii private la Câmpulung și în București pe marginea cărții lui Hegel și, mărturisit sau nu, s-a raportat peste tot, în toate cărțile lui, la dialectica hegeliană. Primele două variante de interpretare ale *Fenomenologiei* au apărut sub titlul *Povestiri despre om după o carte a lui Hegel*, în 1980, la Editura Cartea Românească, iar cea de-a treia a fost publicată la Paris, tot în limba română, sub titlul *Fenomenologia spiritului de G. W. F. Hegel istorisită de Constantin Noica*, într-un an (1962) când Noica, aflat în țară, era în închisoare. Deși nu au o valoare exegetică propriu-zisă, întrucât Noica nu face în ele o analiză a cărții, ci redă într-o limbă firească, sub forma unei povești culte, treptele prin care trece conștiința umană în cursul cunoașterii, cele două cărți sunt mostre încântătoare ale stilului la care ajunsese Noica în materie de speculație trecută în cuvinte. În această privință, cele trei variante de interpretare a *Fenomenologiei* sunt, alături de *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, unele din cele mai frumoase cărți de filozofie scrise vreodată în limba română.

Ceea ce îl fascinase pe Noica la lectura *Fenomenologiei* era faptul că, pentru prima dată, cunoașterea nu mai era înfățișată static, în cadrul unei scheme rigide subiect–obiect, ci ca un proces gândit ca o înlănțuire implacabilă de contradicții, un proces în care conștiința omului nu putea cunoaște cu adevărat decât înaintând din contradicție în contradicție, fiecare contradicție fiind unul din momentele prin care trebuie să treacă ea spre a ajunge la cunoașterea absolută. Ideea aceasta, a unei cunoașteri în care tot ceea ce ți se pare cert și sigur devine, în momentul imediat următor, incert și nesigur, și asta nu din cauza neputinței subiectului de a cunoaște și nici din cauza impenetrabilității unui obiect ce nu se lasă cunoscut, ci numai pentru că

procesul cunoașterii, ca orice proces, este un șir de contradicții căruia trebuie să i te supui — ideea aceasta își are până la urmă sursa în Fichte, mai precis în cartea *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre* (1797), unde filozoful german pune pentru prima oară problema neputinței cunoașterii, adică a trecerii de la subiect la obiect, în lipsa unei premise care să postuleze o stare inițială în care subiectul și obiectul să fie totuna. Această idee a lui Fichte se pliază întocmai pe o schemă dialectică de tip tetradic: „Man wird immer vergeblich nach einem Bande zwischen dem Subjecte und Objecte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefasst hat. Darum ist alle Philosophie, die nicht von dem Puncte, in welchem sie vereinigt sind, ausgeht, nothwendig seicht und unvollständig, und vermag nicht zu erklären, was sie erklären soll, und ist sonach keine Philosophie."[84] Așadar, nu poți înțelege cum un subiect, distinct fiind față de obiect, ajunge să-l cunoască pe acesta din urmă, dacă nu pleci de la premisa că, înainte ca subiectul și obiectul să fie fost două instanțe separate, aflate față în față, ele fuseseră mai întâi indistincte, alcătuind o unitate în care nici subiectul și nici obiectul nu existau ca atare, ci doar sub o formă suprimată. Această unitate indistinctă, care la Fichte este Eul, la Hegel va fi spiritul, conceptul, din el desprinzându-se, pe de o parte, conștiința omului și, pe de altă parte, obiectul ce urmează a fi cunoscut de conștiință. Așa stând lucrurile, cunoașterea nu va mai fi decât încercarea sistematică și metodică de apropiere între subiect

[84] „Zadarnic se va căuta o legătură între subiect și obiect dacă ele nu vor fi concepute încă de la origine în unirea lor. De aceea, orice filozofie care nu pleacă de la punctul în care subiectul și obiectul sunt unite este în mod necesar superficială și incompletă, neputând să explice ceea ce trebuie să explice; prin urmare, nu e filozofie." (J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797, CD-ROM.) (*t. a.*)

și obiect, până la atingerea unui stadiu în care distincția dintre ele va dispărea din nou, subiectul devenind una cu obiectul, iar spiritul, care fusese până atunci scindat în două părți, regăsindu-se pe sine întreg, sub forma unității indistincte de la care plecase. Așa se face că, la capătul drumului, spiritul, adâncindu-se în sine, își va aminti de ceea ce era el de la bun început (*Er-innerung*). Această aventură a unei cunoașteri în care protagonistul nu este de fapt omul, ci conceptul divin care se cunoaște pe sine prin intermediul omului, este povestită de Noica într-un fel radical deosebit față de Hegel: în primul rând, jargonul acela exasperant, care face ca varianta românească a *Fenomenologiei* să fie ilizibilă iar cea germană inteligibilă doar pe porțiuni limitate, este lăsat deoparte și, în al doilea rând, exemplele menite a da un reper intuitiv cititorului sunt folosite de Noica în fiecare capitol. Rezultatul sunt două cărți pe care le poți citi cu o ușurință care este egală cu greutatea pe care o întâmpini în cazul originalului. Ceea ce este straniu este că Noica, deși reușește să redea întocmai firul ideatic al *Fenomenologiei*, înfățișând corespondențele pe care le stabilește Hegel între fiecare stadiu al cunoașterii și câte o etapă a istoriei europene, sare peste toate obscuritățile cu care e presărată cartea și interpretează mersul conștiinței umane potrivit unei scheme triadice, nu tetradice, adică exact așa cum face și Hegel în varianta originală. Spun „straniu", deoarece Noica și-a scris interpretările la *Fenomenologie* după *Cercul metafizic*, așadar într-o perioadă când se afla deja în posesia interpretării tetradice. Dacă totuși a păstrat segmentarea triadică este pentru că, în fond, ceea ce urmărea nu era să-și prezinte ideea lui proprie, ci să facă cât mai accesibilă oamenilor o carte pe care o considera unică în istoria filozofiei, dar despre care știa că, fără o prelucrare cuvenită, nu o putea înțelege aproape nimeni.

IV

TRATAT DE ONTOLOGIE

1. Haosul

Tratatul de ontologie, a doua parte din *Devenirea întru ființă*, este o descriere detaliată a etapelor ce alcătuiesc algoritmul tetradic (temă – antitemă – teză – temă), dar o descriere ce începe nu de la temă, ci de la antitemă. Ne mișcăm tot timpul în orizontul temei, dar de pornit pornim de aici, „de jos", de la lucrurile individuale, singurele perceptibile, lucruri ce reprezintă, cu devenirea lor cu tot, antitema. Teza va fi individualul logic, cel care își poartă în sine generalul (deci în care modelul ontologic s-a împlinit), iar tema va fi elementul. Cu alte cuvinte, avem două feluri de ființă, cea din lucruri, și cea în genere. La cea de-a doua nu putem ajunge decât trecând mai întâi prin prima, iar ajunși la cea de-a doua ne dăm seama, exclusiv pe calea gândirii, că ea este subîmpărțită în două specii: specia elementelor și specia supremă, genul totalizator și atotcuprinzător, adică cercul cel mare, ființa ca ființă. În *Tratat*... există o inegalitate flagrantă între întinderea pe care o au părțile dedicate de filozof celor trei instanțe ale ființei. Două treimi din tratat sunt dedicate ființei din lucruri, pentru ca în cealaltă treime Noica să trateze problema elementelor, scurtându-și apoi, aparent inexplicabil, partea dedicată ființei ca ființă la numai șapte pagini (capitolele 38–39 în ediția Humanitas), dar șapte

pagini în care simți prea bine că Noica nu spune mare lucru. De fapt, tratatul se închide o dată cu elementele, scurta parte despre ființă ca ființă fiind un apendice în care Noica, recurgând la o analogie antropomorfizantă, își pune sub semnul întrebării întregul tratat, și asta numai din dorința de a da o soluție unei probleme tradiționale ce nu își putea găsi un răspuns în cadrul viziunii sale ontologice: problema Unului-Multiplu.

Dacă schema după care se ghidează Noica în *Tratat...* e cea tetradică din *Încercare...*, noutatea stă în apariția celor trei momente constitutive ale ființei: individual – determinații – general. Cele trei momente vor fi folosite în două feluri: ca mod de descriere a structurii celor trei instanțe ale ființei — lucru individual, element și ființa ca ființă — și drept criteriu de departajare a devenirii oarbe de devenirea cu sens. Dacă la Hegel cele trei momente erau definite circular (fiecare moment prin celelalte două), la Noica momentele vor fi definite separat: individualul este ceea ce are un contur spațial, este perceptibil și are un interior (I statistic) sau un mediu intern (I logic); generalul este ceea ce nu are contur, nu este perceptibil și nu are un mediu intern; determinațiile sunt entitățile constitutive ale I-ului sau G-ului. Trebuie să fac observația că în *Tratat...* distincția dintre I statistic și I logic este prezentă implicit tot timpul, dar ea va fi tematizată abia în *Scrisori...* Fără această distincție și fără schema desfășurată Ge–De–I–Di–Gi, teoria noiciană a precarităților ontologice nu poate fi înțeleasă. Principiul individuației[85] îl știm deja: ca un individual să apară trebuie ca cel puțin două generaluri să se încrucișeze. Având în

[85] „Suntem anume, ca realități individuale, la o răscruce de generaluri, iar individualul acesta, pretins inefabil, nu este decât punctul exact al răscrucii." (*Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas,

minte cele trei definiții și principiul individuației, și păstrând în fața ochilor schema cercurilor ce se intersectează, contractându-se și dilatându-se mereu, putem trece la lectura tratatului.

Dacă modelul ontologic I–D–G nu este invenția lui Noica, felul în care face uz Noica de acest model reprezintă, în schimb, o latură incontestabilă a originalității filozofului român. Cum spuneam, Noica folosește modelul, pe de o parte, drept criteriu al ordinii în lume, pe de altă parte, drept criteriu de depistare a devenirii propriu-zise, devenirea întru ființă. Devenirea întru ființă nu începe decât acolo unde modelul este saturat, adică unde toți cei trei termeni sunt prezenți. Cât despre primul rost al lui, de criteriu al ordinii, modelul este un etalon în funcție de care Noica stabilește câtă ființă e în fiecare lucru sau în fiecare element. Cum anume? Prin abaterile de la model! Regula realului, spune Noica, nu este împlinirea modelului, ci neîmplinirea lui, iar această abatere de la model constă în apariția într-un lucru sau într-un element a numai doi dintre cei trei termeni ai modelului. Urmarea va fi o descriere a realității prin intermediul celor șase forme nesaturate ale modelului: precaritățile ontologice. Că sunt șase și nu mai multe sau mai puține e ușor de înțeles. Prin combinații de trei termeni luați câte doi se obțin nouă variante posibile, din care Noica elimină variantele tautologice, alcătuite din repetarea aceluiași termen (I–I, D–D, G–G). Vor rămâne șase perechi de termeni în care ultimele trei perechi sunt forma inversată a primelor trei (I–D, D–G, G–I, I–G, G–D și D–I). Caracteristica fiecărei perechi este că are o instabilitate funciară grație căreia

---

București, 1998, p. 432.) Aceeași idee apare în *Tratat*...: „Lucrurile *sunt* printr-un concurs de elemente și se descompun în ele." (p. 353.)

tinde să capete o formă stabilă, adică saturată, cea a modelului. Celor șase precarități ontologice Noica le va găsi exemplificări în patru locuri: în limbă (șase modulații ale verbului a fi), în logică (cele șase judecăți), în metodologie (cele șase metode logice) și în „patologia" spiritului cultural (cele șase maladii).

Spuneam că Noica își construiește ontologia pornind de la lucruri și înaintând pas cu pas spre ființa în genere. Asta înseamnă că filozoful român pornește din punctul de încrucișare al cercurilor și descrie procesul ca și cum el, ca observator, s-ar așeza în inima lucrului și ar descrie de acolo deschiderea lucrului către element: mai întâi vede care e structura lucrului, cum se poate împlini această structură și cum se deschide ea mai departe din clipa în care s-a împlinit. Așadar, Noica, în loc să înceapă cu geneza lucrurilor din haos prin încrucișarea elementelor, sare peste etapa haosului (pe care nu o descrie detaliat niciunde), și își începe călătoria ontologică de la lucrul individual, dar un lucru pe care îl ia ca deja constituit sub forma unei precarități, descriind apoi trecerea de la precaritate la model; altfel spus, el nu începe cu începutul, cu starea originară a lumii, care este haosul, ci cu ceea ce s-a desprins deja din haos: individualul. Cum anume se desprinde el din haos Noica nu spune în *Tratat...*, cum nu spune nici în *Sentimentul românesc al ființei*, cealaltă carte în care Noica vorbește de haos. Chiar dacă punem cap la cap toate frazele, foarte puține, privitoare la haos și la apariția din el a precarității ontologice, o imagine limpede nu ne putem face. De pildă, Noica scrie: „Se poate spune că haosul este starea în care devenirea sau măcar tendința ei nu pot apărea." Dacă e așa, atunci lucrurile sunt încheiate înainte de a începe: de vreme ce la Noica haosul e starea originară a lumii, el fiind de dinaintea ființei și ființa ivindu-se din el, atunci trecerea de la haos la cosmos, de

la dezordine la ordine nu s-ar putea face. Ceva, ceva care să fie punctul de plecare în apariția ființei, trebuie să existe în haos, altfel haosul ar rămâne haos. În *Sentimentul românesc al ființei*, Noica spune că apariția ființei nu începe cu un punct, ca în versiunea cosmogonică a *Scrisorii I* eminesciene, ci cu un raport între două puncte. Dar ca să am un raport între două punte, trebuie să am mai întâi punctele între care apare raportul. Dacă nu, voi ajunge să vorbesc, ca Hegel, de un raport care se raportează la el însuși, clipă în care nimeni nu mai înțelege nimic. De unde apare, așadar, raportul? Sau în cazul lui Noica, de unde apar punctele care să fie legate printr-un raport? Potrivit viziunii ondulatorii, un punct nu apare decât la locul de încrucișare a unor generaluri, prin urmare, înainte de a avea punctele și raportul dintre ele, trebuie să am generalurile din încrucișarea cărora rezultă punctele: trebuie să am, așadar, elementele. În *Tratat*, Noica ne oferă un indiciu în această privință atunci când scrie: „Iar în măsura în care individualul nu are ființă prin el însuși, pe când elementele sunt ființa în versiunea ei secundă, vom ajunge la aserțiunea, stranie doar în aparență, că universul ca întreg poate să nu «fie» (să fie haos), în timp ce elementele din cuprinsul lui au adevăr ontologic și *sunt*."[86] Prin urmare, posibilitatea ca haosul să coexiste cu elementele există, situație în care mecanismul de germinare a ființei se poate declanșa. Dar cum se poate ca elementele să fie în haos și în afara lor să nu mai fie nimic, nici cosmos și nici lucruri individuale? Într-o singură situație: cea în care elementele nu au început încă să genereze individualuri. Haosul e starea în care elementele nu se distribuie fără să se împartă, sau, și mai radical, este starea în care determinațiile ce alcătuiesc elementele nu s-au închegat încă în niște

[86] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 346.

elemente propriu-zise; undele și particulele elementare există, dar ele se propagă haotic, nealcătuind câmpuri care să aibă putința încrucișării între ele. În alt loc, Noica scrie: „Când determinațiile nu mai țin laolaltă ca mediu și nu mai pot genera individualuri și legi de ansamblu, ființa secundă lasă loc haosului. În haos, nu numai că individual și lege nu apar, dar nici determinațiile nu compun. Nimic din modelul ontologic nu supraviețuiște în haos."[87] Iarăși aceeași problemă: dacă nimic din model nu e de găsit în haos, din haos nu se poate ieși. Ceva trebuie să fie acolo, numai că acel ceva e în dezordine totală. *Iar acel ceva sunt determinațiile, cărămizile de bază ale universului.* Aceste determinații nu compun, spune Noica, ceea ce nu înseamnă că ele, determinațiile, nu sunt deloc, ci doar că nu se strâng laolaltă în câmpuri, spre a forma elemente. Câteva pagini mai încolo, întâlnim o altă nuanță: „Însă chiar și de haos, ca și de precarități, dă socoteală același model ontologic, a cărui împlinire ducea la prima formă de ființă, în acest înțeles putându-se spune, ca mai sus, că până și lipsa devenirii dă măsura ontologică a lumii, începând de la haos."[88] Aici Noica nu numai că gândește nedialectic, adică intelectiv, privind haosul ca fiind în întregime separat de orice formă de ordine, dar în plus, afirmând că modelul dă socoteală de o stare în care modelul nu există deloc, Noica așază modelul în minte, gândindu-l ca o grilă interpretativă a lumii, ca un criteriu de identificare a ființei. Acolo unde criteriul nu identifică nimic, acolo nu avem ființă, ci haos. Dar în felul acesta Noica trece de partea celor pe care îi combate mereu, de partea nominaliștilor: numai pentru ei modelul este o simplă schemă umană de interpretare a realității, în schimb, pentru

[87] *Ibidem*, p. 344.
[88] *Ibidem*, p. 370.

Noica, modelul ar fi trebuit să fie real de vreme ce momentele lui sunt de găsit, toate trei sau câte două, în sânul realității.

De aceea, pentru ca modelul să dea socoteală de haos, el trebuie să fie prezent, într-un anume fel, în haos. Haosul este, el este alcătuit din ceva, el nu este neființă, iar acel ceva din care este alcătuit sunt determinațiile. Niște determinații care nu sunt nici generale și nici individuale. Opusul ființei la Noica este haosul, nu neființa. Haosul este de la început, sau mai bine zis el nu are un început, el este fără a avea nevoie de un temei care să-l întemeieze, ceea ce înseamnă că, cel puțin aici, ființa la Noica nu este *temeiul* lumii, de vreme ce haosul există fără ea, ci este *principiul de ordine a lumii*. Pentru Noica, ființa este totuna cu ordinea, iar aici prin ființă înțeleg cu precădere atât ființa din lucruri, cât și ființa ca ființă. Singura instanță a ființei care joacă un rol întemeietor va fi instanța ființei secunde, a elementului. Elementul este temei, adică întemeietor de individualuri, cel puțin aici, la trecerea de la haos la individualuri. Ființa ca ființă nu este temeiul lumii, căci dacă ar fi un asemenea temei, ea ar fi deja constituită, ori la Noica ființa ca ființă se face permanent, nu este dată dinainte: ea este cercul ce rezultă din cuprinderea celorlaltor cercuri elementare, dar ea singură, fără lucruri individuale și fără elemente, nu ar fi. În plus, dacă ar fi dată dinainte, ea ar avea rangul acelei ființe eleate împotriva căreia Noica s-a ridicat mereu: unică, incoruptibilă, absolută, omogenă și nepieritoare. Ființa ca ființă poate pieri, chiar dacă haosul continuă să fie. Sau altfel spus, chiar dacă ființa nu ar fi deloc, lumea ar continua să fie. Cum anume? Sub forma haosului. Așadar, la Noica problema nu e de a trece de la ființa ca ființă la lumea întemeiată de ea, căci ființa ca ființă nu întemeiază nimic, ci de a vedea cum ființa ca ființă apare pe seama unei lumi

diverse ce a apărut la rândul ei din haos. Fără lumea lucrurilor individuale, ființa ca ființă ar fi un cuvânt gol. Numai așa se poate explica de ce Noica gândește haosul ca fiind rupt total de ființa ca ființă: deoarece el gândea această instanță terțiară a ființei doar ca principiu de ordine, cum la fel gândea și ființa lucrurilor. A ști câtă ființă are un lucru înseamnă a putea spune câtă ordine e în el. Altfel nu se poate înțelege de ce Noica afirmă că într-o făptură individuală poate fi mai multă ființă decât în universul întreg.[89]

Să revin însă: în haos, spune Noica, determinațiile nu compun și nu alcătuiesc un mediu. Când determinațiile se organizează sub forma elementelor, acestea încep să se întrepătrundă și vor da naștere individualurilor statistice. Prin urmare, primul raport care apare din haos e cel dintre două elemente care s-au încrucișat. Celălalt raport, cel despre care vorbește Noica în *Sentimentul românesc al ființei*, este raportul între individualul format și generalul lui interior, așadar cuplul I–Gi. „Într-un sens deci, a *doua* instanță a ființei stă la începuturi"[90], scrie Noica, ceea ce înseamnă că elementele preced individualurile, făcându-le ele mai întâi cu putință pe individualuri și abia apoi individualurile, deschizându-se, se racordează, se modelează și uneori chiar înființează alte elemente. În ordine genetică, elementele sunt *ante rem* și abia apoi sunt interiorizate, devenind *in rebus*.

Haosul este așadar starea premergătoare celei surprinse de desenul cercurilor de la pagina 49. E starea în care elementele nu s-au încrucișat încă sau cea în care determinațiile

---

[89] „Cine știe, așadar, dacă nu e mai multă ființă într-o făptură de o clipă decât în universul întreg, care s-ar putea să fie o simplă precaritate fără ieșire, chiar dacă una veșnică." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 321.)

[90] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 375.

nu și-au creat elementele corespunzătoare. Noica vorbește de două feluri de haos: cel de nediferențiere (omogen) și cel de diferențiere (heterogen). Diferențierea și nediferențierea se definesc în funcție de cele trei momente constitutive ale ființei. În haosul de nediferențiere, care este cel primordial, momentele ființei nu au apărut, dar nu în sensul că nu a apărut nici unul, situație în care iarăși avem de-a face cu un haos definitiv din care nu mai poate apărea nimic, ci în sensul că, în afară de determinații nu am încă nimic. Determinațiile alcătuiesc substanța amorfă a haosului, o substanță care va căpăta formă, încetând să mai fie amorfă, o dată cu apariția lucrurilor individuale. Ele sunt singurele posesoare de formă propriu-zisă, și asta deoarece au contur spațial și pot fi percepute; nici elementele[91] și nici ființa ca ființă nu au contur și nu pot fi percepute. Celălalt haos, de diferențiere,[92] este cel secundar în care, individualuri, determinații și generaluri există deja, dar nu se cuplează deloc, nici măcar sub forma unor precarități. Că determinațiile pot exista liber, fără suport

---

[91] „Ființa secundă n-are chip propriu-zis (o individuație) și, de aceea, nu este direct perceptibilă; nu este lege, și de aceea, nu e științific inteligibilă. Este mediul învăluitor care poate deveni mediu învăluit." (*Tratat de ontologie*, p. 342), iar la p. 346: „În distribuire indiviză fiind, elementul nu este individuat: el nu are contur și nici un fel de consistență, deși este sau are subzistență. Individuația apare abia în sensul elementelor."

[92] „Se poate într-adevăr numi haos — cu pretenția de a spune ceva și despre conținutul lui, nu doar despre lipsa lui de formă — acea stare de lucruri în care individualurile, determinațiile și generalurile sunt distincte, respectiv *disjecta* (*disjecta membra*) și în care nicăieri ele nu se cuplează și nu prind în așa fel încât devenirea să fie cu putință. Haosul ar fi deci cuprinsul, material ori spiritual, în care generalurile nu sunt individuale, individualurile nu sunt generale, iar determinațiile nu dau nici generaluri-legi sau ordini, nici individualuri făpturi." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 370.)

individual[93], se înțelege, că generalurile elementare pot exista la rândul lor rupte de individualuri, iarăși se înțelege, în schimb un individual care este separat de determinații și general nu poate fi conceput, și asta deoarece individualul este o încrucișare de generaluri, fiind alcătuit el însuși din determinații. Chiar dacă îl desprind din elementele din care a rezultat, nu îl pot desprinde de determinațiile din care este alcătuit decât cu prețul desființării lui. De aceea, haosul de diferențiere este un caz-limită ce nu poate fi închipuit din interiorul viziunii lui Noica. Exemplele de haos de diferențiere pe care le dă Noica, mișcarea browniană și răzvrătirea socială ce nu atinge stadiul revoluției[94], nu au darul de a face mai inteligibil acest concept controversat. Primul caz este un exemplu foarte bun de haos de nediferențiere, și nu de diferențiere, căci în mișcarea browniană nu am decât molecule aflate într-o agitație necurmată. Moleculele numai cu greu pot fi privite ca individualuri statistice, ele fiind de fapt determinațiile constitutive ale unui gaz. Dacă le privim totuși ca individualuri, atunci determinația lor este agitația cu care moleculele sunt cuplate, de vreme ce se află în agitație. Deci am o cuplare totuși. Apoi, nu se știe cine este generalul în acest caz: gazul, materia? Atunci generalul este o colecție de individualuri, adică exact viziunea pe care Noica o combătuse mereu. În celălalt exemplu, al răzvrătirii sociale,

---

[93] „Cum subzistă determinațiile libere, au arătat-o câteva exemple: ca energie, care poate deveni masă; ca viață, care poate da făpturi vii; ca spirit al unei lumi, ce poate da exemplare ale acesteia; ca vorbire, ce se poate închide într-o limbă; ca logos și rațională, ce se închide în rațiune." (*Ibidem*, p. 342.)

[94] „Încă mai bine, se poate spune că haosul este starea în care devenirea sau măcar tendința ei nu pot apărea. Ca în mișcarea browniană a particulelor, sau ca în răzvrătirea socială ce nu atinge stadiul revoluției, nici o cuplare a termenilor nu a avut loc." (*Ibidem*, p. 370.)

generalul revoluției pur și simplu nu există, nici vorbă atunci de a se mai cupla sau nu, iar apoi oamenii (individualuri) aflați în răzvrătire sunt cuplați chiar cu această determinație, a răzvrătirii. În concluzie, nu cred că haosul de diferențiere poate fi conceput în cadrul ontologiei noiciene.

2. Ființa din lucruri

Din momentul în care elementele din haos s-au întrepătruns, iau naștere individualurile. Ele vor fi mai întâi individualuri statistice, lipsite fiind încă de un mediu intern. Din această clipă se poate vorbi de majoritatea precarităților ontologice propriu-zise. Întrebarea care se pune este dacă mai înainte de apariția individualurilor nu se poate vorbi de precarități. Ba da, dar numai despre una dintre ele: D–G, care corespunde elementului. Determinațiile haosului se strâng într-un câmp și formează un general concret. Generalul concret este elementul, este un D–G, adică un câmp de determinații. El nu are chip individual, adică nu are contur, nu are consistență și nu este perceptibil prin simțuri. Cel puțin aceasta este precaritatea prin care Noica interpretează lumea primordială a elementelor[95]. Cealaltă precaritate în care I-ul nu apare,

[95] „Dacă trebuie căutat ún ceas privilegiat pentru precaritatea legată de criza individualului este desigur cel al începutului, pe orice plan. Este probabil că în fazele ei începătoare (iar «începuturi» relative se petrec necontenit și peste tot) natura pune în joc stări și procese libere, care se pot ridica la naturi generale — materii în sânul materiei, viață, raționalitate — fără să se incorporeze însă în și ca realități individuale. Sunt ca duhurile plutind peste ape, nori sau câmpuri libere. Unități mai vaste decât cele individuale, medii, fluizi, sau roiuri pot umple de-a binelea lumea, în timp ce schițele de exemplare individuale sunt spectrale, ca o concentrație trecătoare de umbre." (*Tratat de ontologie*, p. 283.) Iar în alt loc: „Natura este o

G–D, va fi interpretată de Noica altfel, cu precădere în legătură cu lumea culturii umane, deşi nu există nici un motiv de a nu privi chiar şi această determinaţie ca fiind o expresie a unui general concret ale cărui variaţii şi nuanţări nu au ajuns încă să genereze, prin încrucişare, vreun individual. Această perspectivă apare în *Şase maladii ale spiritului contemporan*[96].

Ca o observaţie colaterală, Noica, când îşi prezintă modelul ontologic în *Tratat...*, realizează cel mai frumos tur de forţă stilistică pe care un cititor o poate întâlni în cărţile lui. Este acolo, în paginile acelea de început ale tratatului, un exemplu uluitor de artă a discursului filozofic, o artă cu atât mai subtilă cu cât Noica lasă impresia că o desfăşoară numai sub constrângerea obiectului pe care şi l-a propus spre cercetare. Noica pare să construiască din nimic, privind în jur şi întrebându-se de unde poate pleca: de la fiinţă? Nu, nu de la fiinţă, pentru că fiinţa nu mi-e dată în primă instanţă. Atunci, nu-mi rămâne decât să plec de la ceea mi se dă în intuiţie: lucrurile. Dar lucrurile, dacă le privesc mai bine, nu-şi arată fiinţa. Ele nu pot fi fără de fiinţă, şi totuşi parcă fiinţa nu e în ele. Sau dacă e ceva în ele, e tocmai lipsa fiinţei, adică un gol al ei, dar un gol care

---

neîncetată confruntare de «generaluri»: sevele, fluizii, energiile activează tot ce este, la fel ca formele, structurile, codurile, populând lumea cu aparenţe de realitate, ce se rezolvă în generalitatea lor." (*Ibidem*, p. 259.)

[96] „Întocmai omului care îşi nuanţează şi revizuieşte adevărurile, realitatea poate fi privită şi ea ca punând în joc regularităţi, orânduiri, legi ce necontenit se specifică; dar făcând aşa, ele se adaptează şi modifică, sau măcar se nuanţează şi redefinesc. Evoluţia speciilor, de pildă, se petrece prin educarea şi transformarea lor, aşadar prin delimitările generalului în noi modalităţi, care interesează prin ele însele, nu prin exemplarele individuale ce le-ar obţine." (*Şase maladii ale spiritului contemporan*, Humanitas, Bucureşti, 1997, pp. 114–115.)

nu numai că intră în alcătuirea lucrurilor, ci reprezintă deschiderea propriu-zisă a lor către ființă. Lucrurile sunt prin deschiderea lor către ființă. Numai că deschiderea nu are sens fără o închidere complementară. Concluzie: lucrurile sunt închideri ce se deschid. Mai mult chiar, închiderea care se deschide nu e o trăsătură printre altele a lucrurilor, ci este chiar promisiunea lor de ființă. În fiecare lucru e atâta ființă câtă închidere deschizătoare este în el.

Trecerea aceasta speculativă de la ființă la lucru și de la lucru la golul de ființă, apoi de la gol către o deschidere și de la deschidere către o închidere care abia ea se va deschide cu adevărat — trecerea aceasta are firescul unei înaintări inductive în cursul căreia Noica, în aparență fără nici un gând preconceput în minte, descrie ceea ce pur și simplu vede în lumea din jurul lui. Noica înfățișează cu fidelitate ceea ce i se arată, descrie fenomenele, iar descrierea aceasta o numește fenomenologie a ființei[97]. Dar o fenomenologie în care, spune Noica, nu îți este îngăduit să vii cu ipotezele și presupozițiile tale pentru a da realității chipul gândurilor pe care le aveai mai înainte chiar să-ți fi început descrierea. „În orice altă știință există totuși presupoziții și se deține ceva în prealabil: se știe măcar domeniul circumscris în care urmează a se exercita cunoașterea și a se afla legi. Aci, în ontologie, nu se poate presupune nimic. Este rațiunea goală în fața golului de ființă."[98]

Din acest loc însă, stilul lui Noica, cu adevărat un stil de mare clasă, începe să fie pus în slujba unei gândiri

---

[97] „Vom încerca descrierea manifestărilor legate ale ființei în lucruri, așadar felul cum se arată ea, fenomenele ei. Această fenomenologie a ființei (adică o descriere legată, în esența lor, a fenomenelor) este solidară cu înființarea lucrurilor." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 225.)

[98] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 210.

sofistice. Căci dacă ontologia ar începe printr-o raţiune goală pusă în faţa golului de fiinţă, filozoful ar trebui să se aşeze lângă pietre şi să tacă o dată cu ele. Dacă totuşi ontologia este posibilă este pentru că ea pleacă de la nişte premise care sunt ale filozofului şi numai ale lui, premise pe care nu numai că le are în minte dinainte de a-şi începe discursul, dar pe care nici măcar nu le poate demonstra. Premisele acestea nu numai că prefigurează discursul filozofului, dar în plus îi pun la îndemână şi finalul. Ceea ce spun aici este valabil pentru orice discurs filozofic, nu doar despre cel al lui Noica. Noica ştia de la primul cuvânt al tratatului unde voia să ajungă, iar arta lui e că îşi clădeşte paşii discursului ca şi cum nu ar pune nimic de la el în acest discurs, ca şi cum ar descrie neutru ceea ce vede, făcând o fenomenologie curată, fără premise şi fără scheme prestabilite, scoţând din realitate ceea ce era deja în ea. Numai că ceea ce scoate din realitate sunt chiar presupoziţiile minţii sale: momentele fiinţei. Aceste momente nu pot fi demonstrate, cum nu poate fi demonstrat nici de ce sunt trei şi nu mai multe. Ele sunt o schemă conceptuală pe care o poţi accepta sau nu. Şi pentru că nu pot fi demonstrate, momentele sunt „induse" din realitate, când de fapt ele sunt postulate de la bun început, măiestria lui Noica fiind aceea că le prezintă ca rezultat al cercetării, şi nu ca punct de plecare al ei. Pendularea speculativă, într-o limbă eseistică de toată frumuseţea, între lucru şi fiinţă, între fiinţă şi gol, între gol şi deschidere şi, în fine, între deschidere şi închidere, serveşte unei tehnici sofistice de construire a discursului. O viziune ontologică, ca cea a lui Noica, putea fi prezentată foarte bine şi fără descrierea „fenomenologică" de la începutul tratatului, descrierea ţinând exclusiv de modul în care Noica a ales să-şi expună viziunea. În rest, Noica nu face deloc fenomenologie, adică descriere esenţială a fenomenelor, ci

face construcție ontologică. El construiește, nu descrie, sau mai corect, el construiește sub cuvânt că descrie. Sau dacă descrie ceva, acel ceva e tocmai reprezentarea intuitivă din mintea lui, și nu realitatea fenomenală din fața lui, ceea ce înseamnă că descrierea lui e de fapt construirea unei teorii ontologice bazate pe o viziune asupra lumii.

Revenind, o dată ajuns la închiderea care se deschide, pe care Noica o definește ca situație ontologică originară și ca *semen entis*, filozoful român va face pasul către model: „Numai cuplarea închiderii cu o deschidere, sau mai degrabă unitatea lor (o contracție ce intră în expansiune) trimite realul mai departe și oferă acel început de organizare pe linia căruia să poată fi urmărită ființa în lucruri. [...] Felul de apariție al ființei, cu închiderea ce se deschide, va deveni chiar un model arhetipal dincolo de ontologia propriu-zisă."[99] Ceea ce va urma de acum încolo în *Tratat*... va fi descrierea viziunii ondulatorii. Închiderea care se deschide implică o tensiune, o distensiune și un câmp. „Tot ce «prinde ființă» intră în tensiune, ca o concentrație care ea singură devine expansiune."[100] Ce anume se concentrează, adică se închide într-un punct, pentru ca apoi să se deschidă, prin distensiune, formând un câmp? Unda! „Înainte de a se întruchipa, orice făptură este un câmp, iar, după întruchipare, se deschide ea însăși drept câmp."[101] Analogiile sunt cât se poate de evidente, Noica nefăcând decât să descrie, cu alți termeni, încrucișarea câmpurilor în individual (închiderea, concentrația, tensiunea, contracția sunt termeni sinonimi), deschiderea ulterioară a individualului (deschiderea, distensiunea, expansiunea sunt iarăși termeni sinonimi) și regăsirea câmpurilor inițiale (elementul, câmpul, fluizii, emanațiile). „Un punct intră

[99] *Ibidem*, pp. 215–224.
[100] *Ibidem*, p. 227.
[101] *Ibidem*, p. 229.

în vibrație și nu mai iese din ea; dar *cu* vibrația sa, el intră în expansiunea undei. Ceva intră într-un orizont și nu mai iese din el; dar, cu orizontul său cu tot, se deschide mai departe."[102] Totul, pentru a-l înțelege pe Noica, stă în distincția dintre orizont interior și orizont exterior, adică între Gi și Ge. În această privință, a-l înțelege pe Noica înseamnă a putea preciza, în funcție de context, despre care general este vorba într-un caz dat — despre cel interior sau despre cel exterior. Altminteri, a vorbi despre general și atât înseamnă a nu putea să asociezi unei reprezentări intuitive schema I–D–G.

Procesul anterior, dacă e să fie prezentat în trepte, ar arăta astfel: 1. câmpul ca deschidere, 2. închiderea deschiderii în punct, 3. interiorizarea deschiderii de către punct, 4. deschiderea punctului, cu deschiderea lui interioară cu tot, către câmp. Sau 1) o vibrație plutește liber, apoi 2) se închide într-un punct, apoi 3) punctul intră în vibrație, adică își interiorizează vibrația, și apoi 4) se deschide, cu vibrația lui cu tot, către vibrația câmpului inițial.

Aceasta e schema din tratat, o schemă pe care Noica o descrie în diferite feluri, stabilind corespondențe între termenii de care face uz în descriere: a) tensiune = închidere = individual = spațialitate = real și b) distensiune = deschidere = general = temporalitate = ideal, iar c) câmp = determinații. În acest fel, trecând de la închiderea care se deschide la spațio-temporalitatea trecută în câmp, Noica va ajunge la cei trei termeni ai modelului: I–D–G. Dar ceea ce, în ordinea expunerii, apare la urmă, și anume I–D–G-ul, în ordinea gândirii lui Noica era de la început. Excursul lui Noica despre „Limitația care nu limitează" este o reluare a analizei categoriei kantiene de limitație, pe care Noica o făcuse în *Încercare*... Încă o dată spun,

[102] *Ibidem*, p. 215.

limitația care nu limitează are drept bază intuitivă vibrația care se închide într-un punct fără să condamne însă punctul la inerție; dimpotrivă, punctul intră el însuși în vibrație și se deschide mai departe. Fără această înțelegere intuitivă a limitației care nu limitează expresia aceasta ar fi un oximoron gratuit. „Numim atunci ființă principiul lăuntric al oricărui lucru care-l face să se deschidă și să rămână, chiar împlinit și pus în rost după felul lui, în mai departe deschidere."[103] Acest principiu interior ce dă limitații lucrului și totodată îl ține într-o mai departe deschidere este chiar limitația care nu limitează. Expresia, deși este oximoronică, nu are nimic contradictoriu în ea, deoarece limitația (închiderea) și nelimitația (deschiderea) se petrec succesiv. Orice contradicție încetează să mai fie contradicție de îndată ce simultaneitatea ce stă la baza ei este gândită ca succesiune. În plus, coexistența contrariilor este cât se poate de inteligibilă cu condiția de a nu postula identitatea lor și trecerea unuia în celălalt.

În „Excurs", limitația care nu limitează, considerată categoria prin excelență a ființei, nu a lucrurilor, își găsește drept prototip perfect omul: „Totul vine să-l consacre [pe om — *n. a.*] drept ființa cu orizont, acel orizont care, prin conturul lui mișcător, oferă schema ideală pentru limitația care nu limitează."[104]

Dificultățile pe care le ridică modul în care Noica descrie modelul ontologic țin mai întâi de faptul că filozoful nu precizează decât foarte rar statutul de interioritate sau exterioritate a generalului sau determinațiilor în cauză. Altfel spus, Noica descrie termenii modelului în două variante, făcând abstracție de geneza înlănțuită a acestor termeni. În prima variantă, filozoful vorbește

[103] *Ibidem*, p. 211.
[104] *Ibidem*, p. 255.

de cuplul fundamental I–G în care cei doi termeni își creează între ei un câmp de determinații, ceea ce înseamnă ca perechea I–G precedă determinațiile intermediare, în vreme ce în cea de-a doua variantă, filozoful vorbește de un câmp de determinații care se polarizează în I și G. Prima variantă e cea pe care o întâlnim și în *Sentimentul românesc al ființei*, cea în care un I își dă niște determinații care intră în conversiune cu determinațiile G-ului. Tentația involuntară este de a gândi I-ul ca fiind exterior și distinct față de G, cei doi termeni „întinzându-și unul altuia mâna" prin determinațiile pe care le pun între ei asemeni unei punți de legătură. Această întindere de mână ar fi „anastrofia" de care vorbește Noica, adică buna pliere a celor două seturi de determinații. Imaginea aceasta e contrazisă chiar de Noica, de vreme ce în *Sentiment*... spune că individualul se poate orienta către un general care încă nu este, iar în *Tratat*... vorbește clar, pentru prima dată, de un general interior: „Generalitatea internă reprezintă, atunci, un moment ontologic. Să numim orice generalitate ontologică «general» pur și simplu."[105]

Cea de-a doua variantă e cea răsturnată: am un câmp de determinații care precedă individualul și generalul, câmp care urmează să-și dea, precum niște „capete de pod", I-ul și G-ul. „Dar deopotrivă cu determinațiile individualului, care își «creează» generalul, determinațiile acestuia pot să creeze neîncetat, cu concentrările lor, individualuri care să se păstreze ca atare. În universul vast al determinațiilor, o sistolă și o diastolă, o concentrare și o expansiune, o atracție și o repulsie, cum vedea Goethe peste tot, ar părea să fie statornic active. Sub un asemenea raport, individualul și generalul ar reprezenta polaritatea fundamentală."[106]

---

[105] *Ibidem*, p. 258.

[106] *Ibidem*, p. 267.

Problema pe care trebuie să și-o pună un exeget este cum se împacă cele două variante anterioare. Ori le amestec și le gândesc simultan, spunând că în haos modelul există deja, dar numai în potență, urmând ca el să se actualizeze treptat, sub forma unei precarități sau a alteia, ori accept că în haos modelul nu există încă, nici în potență și nici în act, el urmând să apară treptat, o dată cu formarea elementelor și a individualurilor. Cu alte cuvinte, care din cele două variante apare mai întâi pe linia genezei cosmosului din haos? Dacă îmbrățișez prima variantă, intru în paradigma hegeliană: momentele conceptului sunt de la bun început, ele trebuind doar să se exteriorizeze. Numai că Noica precizează că în haos modelul nu există. Rămâne așadar cea de-a doua variantă: modelul nu este de la început, ci se formează pas cu pas, prin combinații de determinații ce sunt la început haotice și întâmplătoare, apoi tot mai închegate (ca elemente) și, în final, precis conturate sub forma unui individual. Trebuie recunoscut că Noica este cât se poate de ambiguu în această privință, cel puțin în prima parte a tratatului, căci înfățișează cele două variante ca pe fețele complementare ale aceluiași proces, numai că, potrivit viziunii sale ontologice, această complementaritate capătă contur abia la granița dintre individual și element. Numai aici, la această graniță, se poate vorbi de o complementaritate propriu-zisă.

O altă dificultate legată de model este că Noica desface analitic din I–D–G cele șase precarități, fără să pună însă aceste precarități în relație cu geneza individualurilor. Căci ori precarităţile sunt situația originară ce apare din haos, și atunci trebuie să explic cum apar ele înaintea modelului și *care este ordinea* în care apar, ori le consider simple bucăți ulterioare ale modelului, obținute prin despicarea analitică a lui, și atunci mă mărginesc să le tratez separat, mulțumindu-mă doar să le găsesc exemplificări

în lumea reală. Din păcate, Noica așa procedează, nu explică locul pe care îl ocupă precaritățile în geneza lucrurilor individuale, ci doar le descrie analitic, găsindu-le ilustrări în realitate. Totul pare un joc intelectual în cursul căruia Noica face exact greșeala pe care le-o reproșează logicienilor, aplicând niște forme goale realității și segmentând-o pe aceasta în calupuri și felii de existență după calapodul uneia sau alteia dintre precarități. Vreau să aflu cui corespunde, de pildă, I–D-ul? Mă uit în jur și găsesc niște exemple ale acestei precarități, iar de cum le-am găsit, nu numai că nu le mai privesc ca *ilustrări* a unei perechi formale, ci le declar *întruchipări* reale ale acelei perechi. Cum anume se leagă între ele aceste întruchipări pare să fie o chestiune secundară pentru Noica. Or, tocmai legarea lor dă dialectica modelului ontologic și desfășurarea algoritmului tetradic. Fără o asemenea legare, ontologia rămâne un exercițiu teoretic pentru uzul amatorilor de contradicții.

Dacă precaritățile sunt forme neîmplinite ale modelului, cum spune Noica, ele sunt trepte premergătoare împlinirii lui, or asta înseamnă că ele sunt trepte în geneza și devenirea lucrurilor. Iar geneza unui lucru și devenirea lui reprezintă numai o secvență în cadrul viziunii ontologice a lui Noica. Cu alte cuvinte, precaritățile nu pot fi înțelese în afara acestei viziuni, și asta pentu că ele, aidoma modelului, sunt părți constitutive ale viziunii, nu ale realității. Fără ea, precaritățile sunt precum niște așchii ontice care au sărit prea departe de trunchi, neputând să deschidă drumul către trunchiul din care au provenit analitic. Un prim pas în explicarea acestor așchii l-am făcut deja: D–G-ul corespunde elementului, câmpului de determinații. Ce este important e că D–G-ul precedă orice întruchipare individuală. Precaritatea ontologică cu adevărat originară nu e I–G-ul, ci D–G-ul. În haos am D–G-uri și

atât, nimic altceva. Aceste D–G-uri sunt elementele originare. I–G-ul va rezulta din încrucișarea a cel puțin două D–G-uri. În felul acesta, cele două variante ale modelului pot fi ordonate cronologic: în haos, am câmpuri de determinații care abia ulterior vor da naștere individualurilor, pe de o parte, și generalurilor interioare sau abstracte (legilor), pe de altă parte, adică I–G-urilor. Abia acum intră în joc cealaltă variantă, cea în care, în cadrul unui cuplu I–G deja constituit, I-ul își dă determinații care se pot plia sau nu pe determinațiile G-ului. Singura chestiune rămasă nelămurită este: că I-ul își dă determinații se înțelege, ce nu se înțelege este despre determinațiile cărui general vorbim. Ale G-ului interior? Ale G-ului statistic? Ale G-ului concret (elementul)? În nici un caz al G-ului statistic, rămânând așadar celelalte două posibilități: ale G-ului interior și ale G-ului elementar. Repet: Toată dificultatea este să știi la care general se referă Noica atunci când își descrie precaritățile. Altminteri, mângâindu-te cu iluzia că înțelegi în mare despre ce este vorba, nu înțelegi în realitate aproape nimic. Cheia înțelegerii lui Noica, indiferent că vorbește despre precaritate, despre model sau despre element stă în stabilirea exactă a tipului de individual și general la care se referă. Ceea ce e totuna cu a spune că trebuie să ai mereu în fața ochilor desenul cercurilor în contracție și expansiune. Fără desen, generalul va fi generalul „în genere", adică un cuvânt gol, cum și individualul va fi un individual „în genere", adică orice individual, unul mai mult sau mai puțin individual, cu mici ingrediente generale în el, situație în care individualul e general, generalul e individual, fiecare este el însuși și contrariul lui, și, firește, nimeni nu mai înțelege nimic.

Care este așadar ordinea de înlănțuire a precarităților potrivit viziunii lui Noica? Punctul de plecare l-am găsit: D–G-urile. Din încrucișarea lor vor rezulta individualuri

care, în primă instanță, nu au un G interior. Or, asta înseamnă că în nodul de încrucișare a D–G-urilor nu este obligatoriu să am un I–Gi, căci I–Gi se referă la individualul logic, cel purtător de mediu intern. Cum la început nu am un individual logic, ci unul statistic, înseamnă că nodul de încrucișare va fi un D–I (mai precis De–I) sau un I–D. Perechea D–I surprinde momentul concentrării determinațiilor într-un individual, în vreme ce cealaltă pereche complementară surprinde momentul în care individualul, deja configurat, își dă o serie de determinații ce nu au însă un sens, deoarece lipsește încă generalul interior. Momentul concentrării determinațiilor în individual (D–I) este surprins și de perechea G–I (mai precis Ge–I) cea în care generalurile concrete (elementele) se încrucișează într-un punct. Deosebirea dintre cele două perechi este că prima arată că determinațiile câmpului se concentrează într-un punct, în timp ce a doua arată că acele determinații sunt chiar ale unui câmp. Cum între element și determinațiile lui există relația dintre câmp și variațiile câmpului, câmpul fiind de fapt expresia spațială a variațiilor sale, perechile D–I și G–I nu fac decât să descrie același proces, dar un proces privit din două puncte de vedere.

Să ne amintim că Noica vorbește de trei tipuri de dialectică: cea a lui Platon, în care se pleacă de la lucrurile individuale și se înaintează prin determinații către universal (de la lucrul frumos la frumusețe), așadar o ontologie de tipul I–D–G, cea hegeliană, în care se pleacă exact invers, de sus în jos, de la universal la particular și apoi la individual, așadar o ontologie de tip G–D–I, și în fine propria dialectică, în care se pleacă de la determinații prin general către individualuri, așadar D–G–I. Întrebarea care îți vine automat în minte este: de ce ordinea asta și nu alta? De ce D–G–I și nu D–I–G? Ce a vrut Noica să spună prin această ordine nefirească, în care determinațiile sunt înaintea

generalului, iar generalul este la mijloc, mediind relația dintre determinații și individual? Răspunsul e dat deja de rândurile de până acum: trecerea de la element la lucrurile individuale se face așa, prin încrucișarea unor D–G-uri care duc la apariția I-urilor. De aceea am D–G urmat de I și nu altfel.

Când I-ul s-a format, devenirea lui, neavând încă un sens, trebuie să capete unul. Sensul va veni dinlăuntrul lui, prin formarea unui nou G, care este G-ul interior. Acest G se află *în* I, iar I-ul este *întru* G-ul său interior. E totuna cu a spune că te miști cu orizontul tău cu tot în cadrul unui orizont exterior, așadar orizontul vine din tine, dar se racordează la cel din afara ta. Acest orizont îți dă sensul, iar tu de îndrepți exterior către ceva care încă nu este, adică nu are încă un chip real, urmând însă să capete unul prin determinațiile exterioare pe care ți le vei da. Determinațiile pe care ți le dai, deși ți le dai cu precădere potrivit orizontului tău interior, ți le dai totuși în cadrul orizontului tău exterior. Ceea ce înseamnă că individualul se mișcă între două orizonturi: interior și exterior. Orice om, ca individual, are o lume interioară care îi ghidează comportamentul într-un mediu ambiant. Acest individual este individualul logic, aflat în vibrație, un individual care își poartă informația în el însuși și se mișcă potrivit acestei informații. G-ul interior e rezultatul unei in-formări, adică al unei interiorizări a generalurilor din încrucișarea cărora a rezultat, iar ceea ce interiorizează I-ul sunt determinațiile câmpurilor din nod, nu câmpurile, pentru că un individual nu poate interioriza *tot* câmpul, adică un câmp în întregul lui. Dacă ar interioriza tot câmpul, acesta s-ar epuiza cu primul individual, și atunci nu ar mai putea să se dividă fără să se împartă. Aici intervine trecerea mediului extern în mediu intern, iar ceea ce separă mediul intern de mediul extern este limita spațială a individualului,

căci câmpul, în el însuși, neavând limită, nu are un exterior și un interior. La Noica, prototipul de G interior este informația, codul genetic al organismului, sau, în cazul omului, gândirea lui. Organismul este un individual logic, așa cum piatra nu este. Piatra nu are un G interior, de aceea ea va rămâne veșnic în precaritatea lui I–D. Determinațiile pe care le poate primi ea, adică modificările prin care poate trece, nu ascultă de un sens. Ele pur și simplu se întâmplă și atât. Piatra este ipostaza I–D-ului blocat în sine. Ea nu este *întru* nimic.

Schematic vorbind, după ce D–G-urile au generat I-urile prin D–I, unele I-uri vor deveni I–G-uri. Din acest moment, modelul ontologic este împlinit, devenirea cu sens putând să înceapă. Orice I–G este un I–D–G, dar determinațiile pe care le are deocamdată individualul sunt cele constitutive lui, urmând ca abia de acum încolo individualul să-și dea acele determinații care să fie adecvate generalului său interior. Cu alte cuvinte, abia de acum înainte individualul trebuie să-și creeze un câmp de determinații care să fie în conformitate cu G-ul său. De aceea, I-ul este încă în precaritate, cum și G-ul său interior, prin variațiile și modificările pe care le suferă în interiorul individualului, adică prin determinațiile ce le capătă, este în precaritate câtă vreme cele două seturi de D-uri, ale individualului și ale generalului, nu se pliază unele pe altele în cursul anastrofiei. Când anastrofia s-a realizat, individualul are modelul împlinit în el însuși și poate începe să devină cu sens. Dar devenirea cu sens va însemna deschiderea individualului către mediul extern lui, și acum apare cu adevărat problema adaptabilității: în ce măsură G-ul din interiorul I-ului este compatibil cu G-urile din mediul extern. Dacă e compatibil, I-ul începe să devină întru ființă; dacă nu e compatibil, I-ul, deși are modelul

în el însuși, va rata devenirea întru ființă. Devenirea lui va fi blocată. (Pentru om, este cazul celor al căror ideal interior e incompatibil cu lumea în care trăiesc.)

Cum se vede, problema devenirii întru ființă nu se reduce la cuplarea reușită a unui I cu un G prin formarea unui câmp de D-uri între ei, și asta pentru că cuplarea presupune de fapt o dublă cuplare: nu numai a I-ului cu G-ul său interior, ci și a I-ului cu G-urile exterioare lui. Cele două cuplări se petrec simultan: I-ul nu își poate da determinații adecvate G-ului său interior decât manifestându-se în exterior, dar în exterior sunt celelalte G-uri, cele exterioare, iar dacă determinațiile pe care I-ul le dă potrivit G-ului său interior nu se potrivesc G-urilor din afară, atunci I-ul este expulzat de G-uri precum o grefă alogenă. Iată de ce I-ul, ca interfață a două feluri de G-uri, trebuie să poată ține în cumpănă aceste G-uri. Dacă nu poate, devenirea întru ființă este ratată. Toate maladiile spiritului se petrec aici, la cumpăna din G-ul interior și G-ul exterior. Așa cum în biologie, buna întâlnire dintre genotip (zestrea genetică, G interior) și mediul înconjurător (G exterior) naște un fenotip (organismul propriu-zis, I-ul) viabil, a cărui viața este imediat pusă în primejdie de îndată ce variațiile celor două generaluri nu mai sunt sincronizate, tot așa, în ontologia lui Noica, devenirea întru ființă nu apare decât acolo unde I-ul poate să se deschidă, către G-urile exterioare, cu G-ul său interior cu tot. Supraviețuirea e o chestiune de osmoză între două generaluri a căror interfață este chiar individualul.

În concluzie, înlănțuirea precarităților pe firul genezei și devenirii individualurilor este: D–G-ul generează, prin D–I (sau G–I), I-ul cu apariția unei bifurcații: 1) către I-ul statistic, caz în care avem I–D și atât, sau 2) către I-ul logic, caz în care avem I–G, raport în interiorul căruia găsim, de

partea I-ului, I–D și, de partea G-ului, G–D. Iar dacă nu uităm că I–G este dublu, presupunând atât raportul I-ului cu G-ul interior, cât și pe cel al aceluiași I cu G-ul exterior, atunci precaritățile ontologice capătă o ordonare ce poate fi înțeleasă. Ce am spus în acest paragraf, într-o formă schematică și greu intuitivă, nu este decât descrierea schemei desfășurate Ge–De–I–Di–Gi.

Orice precaritate este o închidere care se deschide: o pereche de termeni se deschid către termenul lipsă, cu tendința de a obține o formație completă, modelul. „Un model viu nu este în afara lucrurilor, iar ființa ca model face cu putință lucrurile dinlăuntru lor și trebuie înțeleasă efectiv ca «facerea lor cu putință», la fel cum trebuia înțeleasă, în felul ei, și Ideea platoniciană. Așa fiind, modelul ontologic ca și Ideea bine înțeleasă nu au caracter de *transcendență*, ele nereprezentând realitatea exemplară sau ființa de dincolo de lume. Modelul ființei ar avea mai degrabă caracter *transcendental*, cu marea deosebire făcută de Kant (chiar dacă nu întotdeauna menținută în termeni de el) între ceea ce e dincolo de fenomene, făcându-le posibile ca lucru în sine, cu materia lui, și ceea ce e dincoace de fenomene, făcându-le cu adevărat posibile ca forme aprioric."[107] Așadar, modelul nu e transcendent, ci imanent lucrului. Această imanență Noica o numește și transcendentalitate: modelul e transcendental, adică e dincoace de lucruri, înlăuntrul lor, ceea ce înseamnă că Noica mută transcendentalul din mintea omului în lucruri, golindu-l de sensul gnoseologic pe care acest termen îl are la Kant. La Kant, transcendentale erau categoriile intelectului uman, deoarece precedau experiența și o făceau cu putință. La Noica, nu categoriile din mintea omului sunt transcendentale, ci cele trei momente ontice ale modelului.

---

[107] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 307.

3. Ființa ca element

La sfârșitul *Încercării asupra filozofiei tradiționale*, Noica înfățișează o suită de trăsături ce caracterizează, în contrast cu ființa filozofiei tradiționale, concepția proprie despre ființă: ființa are un dublu aspect, ea generează lucrurile și totodată le integrează pe acestea. Cea generatoare este în permanentă concentrație, dând naștere lucrurilor; cea de integrare este în continuă expansiune. E totuna cu a spune că elementele generează individualuri prin concentrare, în vreme ce aceleași elemente, ca spațialități deschise în care individualurile se integrează, se află într-o continuă expansiune: „Ființa de integrare ar fi: o prezență, ba chiar o omniprezență ca fiind totalitate; cu o existență materializată pretutindeni; poartă în ea adevărul celor aparente, căci întregul e adevărul părții; este actuală și nu virtuală; reprezintă principiul constitutiv al lucrurilor, în măsura în care precedă și întemeiază partea; le dă singura lor unitate, cea de totalitate, și singura justificare, de-a se fi integrat unei forme de permanență."[108] Trăsăturile acestea se potrivesc în întregime elementului noician. Elementul e temeiul lucrurilor, este întregul care precedă părțile și din care se desprind părțile individuale, și este o prezență actuală și nu virtuală. Lucrurile nu iau naștere printr-o trecere de la potență la act, trecere în virtutea căreia individualurile ar exista deja, într-o formă prefigurată, în sânul elementului, și doar ar trebui să iasă la suprafață arătându-și un contur pe care îl avea deja. La Noica nu există prefigurări, cum nu există potențe și virtualități. Dacă ar exista așa ceva, atunci „cum e cu putință ceva nou?" ar rămâne o întrebare retorică. Totul este o înlănțuire de acte, schema potență–act neavând nici o semnificație la

[108] *Încercare asupra filozofiei tradiționale*, Humanitas, București, 1998, p. 181.

Noica. Elementul nu e ceva virtual care, devenind actual, ar căpătă un chip real, ci elementul este tot timpul actual și în act, iar din actul existenței lui, prin combinare și întrepătrundere cu alte elemente, iau naștere celelalte acte, cele individuale. Modelul ontologic avusese rostul de a explica ordinea din lucruri și sensul devenirii lor. Această ordine din lucru Noica o numește esență. Esența lucrului este chiar precaritatea sau modelul ce s-a împlinit sau nu în acel lucru. Dar dacă modelul corespunde esenței lumii, existenței aceleiași lumi Noica îi va atribui numele de „element". Dacă e să înfățișăm, pe o scară verticală, de jos în sus, cele trei instanțe ale ființei — ființa primă, secundă și terțiară — am avea: esență, existență, ființă. Esența e modelul (din lucruri), existența este elementul (din afara lucrurilor), iar ființa ca ființă este ființa propriu-zisă. Pe această scară, existența precedă esența, iar ființa este strângerea laolaltă a existenței și esenței. Ceea ce înseamnă că neajunsul unei ierarhii pe verticală a instanțelor ființei este că înfățișează ființa ca ființă ca aflându-se undeva sus, desprinsă de existența și esența pe care, chipurile, le-ar preceda. În realitate, ființa este doar existență și esență luate împreună, ea neexistând în afara lor sau înaintea lor. Ființa este un simplu orizont interior care se cuplează cu unul exterior, sau invers, ființa este acolo unde existența se închide în esență și esența se deschide în existență. Modelul se desfășoară în element, iar elementul se înfășoară în model. Ființa se va deschide prin model către elemente, iar această deschidere prin model, din interiorul lucrurilor așadar, va fi distribuirea indiviză, una singură, a ființei ca ființă. Altminteri, dacă ființa ca ființă este ea mai întâi și tot ea se distribuie fără să se împartă *direct* în elemente, așadar fără mijlocirea individualurilor, atunci o asemenea ființă este o instanță care se află la originea lumii, precum ființa parmenidiană sau conceptul lui Hegel.

La Noica, elementul e ceea ce rămâne din model după ce am dat la o parte lucrurile individuale. „Modelul dădea în lucruri devenirea; același model va da *fără lucruri* elementul."[109] Cursivele lui Noica ne indică scoaterea din model a individualului. Elementul nu este un individual, așadar, nu are un chip anume (un contur), nu are consistență și nu este perceptibil prin simțuri.[110] Dacă din I–D–G dau la o parte I-ul, ceea ce rămâne este un D–G. Ceea ce vedem în lume sunt numai individualurile, dar când ne punem problema genezei lor, ne dăm seama că ele nu au apărut singure, unele din altele, printr-o reproducere în lanț, ci prin întrepătrunderea unor instanțe generale care sunt tocmai elementele.

Elementul poate fi definit prin două trăsături fundamentale și poate fi caracterizat printr-o suită de categorii. Categoriile le-am văzut deja, cu prilejul analizei categoriilor kantiene. Lor (totalitate deschisă, limitație care nu limitează, comunitate autonomă, posibil-real-necesar) Noica le mai adaugă categoria Unului-Multiplu. Trăsăturile fundamentale ale elementului sunt trecerea mediului extern în mediu intern și distribuția indiviză.

1) *Trecerea mediului extern în mediul intern* echivalează cu trecerea transcendentului în transcendental, a transcendenței în imanență, a existenței în esență. Sau, cum mai spune Noica, această trecere este o deschidere care se închide[111]. Elementul, ca un câmp deschis cum este, se închide, prin întrepătrundere cu alte elemente, într-un individual. Închiderea în individual înseamnă concentrarea

---

[109] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 341.

[110] „Ființa secundă n-are chip propriu-zis (o individuație) și, de aceea, nu este direct perceptibilă." (*Ibidem*, p. 342.)

[111] „Și spre deosebire de lucruri, care se iveau sub închiderea ce se deschide, elementul este o *deschidere* ce se închide (un mediu extern devenit intern)." (*Ibidem*, p. 341.)

determinațiilor câmpurilor în punctul reprezentat de individual. Cum fiecare câmp, luat separat, are aceleași determinații în fiecare punct al lui, atunci și punctul aflat la încrucișarea câmpurilor elementare va avea, adunate în el, determinațiile provenite de la fiecare câmp. Astfel, individualul este un mănunchi de determinații a căror proveniență se află în elementele care s-au întrepătruns. „Ca manifestări ale lucrurilor, determinațiile sunt aduse de câmp, cu specificările și polarizările lui, sau cu diversificarea lui simplă, în puncte care, deși cu valori diferite, reflectă de fiecare dată întreg câmpul."[112] O dată lucrul configurat, el își va interioriza aceleași determinații de care a fost nevoie pentru configurarea lui, doar că de astă dată determinațiile nu vor mai fi simple cărămizi ce intră în constituția I-ului, ci vor alcătui în interiorul I-ului un mediu intern. Prima etapă, cea a configurării lucrului, corespunde formării I-ului statistic, cea de-a doua etapă, cea a trecerii mediului extern în mediul intern, va corespunde formării I-ului logic. „Extern" și „intern" au sens numai în raport cu conturul I-ului. În sine, elementul nu are un mediu extern și un mediu intern, dar el devine un mediu extern de îndată ce conturul spațial al I-ului a apărut, urmând ca acest mediu extern să intre la propriu în individual, alcătuindu-i acestuia „sinea". Sinea unui individual logic este chiar mediul lui intern, și ea e reprezentată de câmpul de determinații din interiorul I-ului, câmp care poate fi privit la rândul lui ca un general, și anume un general interior. Acesta e noua lege a lucrului, principiul lui intern de existență, o lege pe care I-ul și-o dă singur și care se deosebește de legile statistice, fizice, sub constrângerea cărora se află I-ul. Numai că toate legile fizicii au luat naștere, potrivit ontologiei lui Noica, în

[112] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 264.

acest fel, ca mediu intern. Legea fizică, oricare ar fi ea, nu e ceva de dincolo de lucruri, ci este chiar miezul lucrului, „sângele" lui. Ceea ce este straniu este că pe acest general interior, care este unul concret, Noica îl numește „general abstract". „Numim element (general concret) această lume a determinațiilor, constituită într-un mediu care, trecând în mediu intern, va da realități individuale și legi de ansamblu", și în alt loc Noica precizează: „Într-un sens, *elementul* există întâi, și din el se desprind realitățile individuale, de o parte, legile abstracte, de alta."[113] Este greu de înțeles de ce o lege fizică este un general abstract. Noica ar fi putut cel mult să spună că legile sunt generaluri statistice, deoarece toate individualurile se supun lor, dar filozoful spune că sunt abstracte. Explicația este că Noica punctează în acest fel deosebirea dintre individual și legea lui, pe de o parte, și cea dintre element și lege, pe de altă parte. Legea seamănă cu elementul, deoarece, spre deosebire de I-uri, care au un contur concret și sunt perceptibile, legile nu au un contur spațial, nu sunt perceptibile, dar sunt inteligibile, putând fi cunoscute. Fiind așa, nimic nu le deosebește de element, el fiind chiar elementul trecut în lucru. Nevrând ca elementul să fie confundat cu legile, Noica a folosit distincția concret–abstract cu referire la elemente și legi. Ambele sunt generaluri, numai că primele sunt concrete, iar celelalte sunt abstracte. Dar adevăratul general abstract este clasa individualurilor, adică mulțimea inertă obținută prin strângerea la un loc a I-urilor cu proprietăți asemănătoare. Iar clasa nu e totuna cu legea. Legea nu e abstractă nici măcar dacă o privesc, în cadrul cunoașterii, ca rezultat al abstragerii ei din realitatea în care se află în vigoare, caz în care, izolând-o, ajung s-o privesc de sine stătător, cum nu e abstractă nici dacă

[113] *Ibidem*, p. 335.

eu, omul, ajung să-i dau o formulare abstractă, de pildă sub forma unei ecuații lipsite de conținut intuitiv. Expresia abstractă a unei legi nu face ca legea să fie abstractă. Și totuși, Noica așa gândește: legile sunt abstracte pentru că omul le abstrage din realitate. Privit dinspre om, orice individual stă sub legi, fiind fixat de ele și preschimbat în ceva inert, statistic. Din această cauză, legile, statistice cum sunt, nu pot explica curgerea și devenirea lucrurilor individuale. „Dar despărțirea de ape care trebuie făcută este cea dintre cercetarea științifică și reflexiunea filozofică (sau logică). Într-adevăr, cunoașterea științifică dezarticulează individualul și scoate la lumină legile, respectiv generalurile care l-au făcut posibil: ea arată care îi sunt dimensiunile și-i dă o spațialitate inertă, una în care se fixează lucrurile, ca în tabloul categorial al lui Porfir. Spațialitatea logică adevărată, în care se vor petrece procese și în care rațiunea dislocantă își va face exercițiul ei, este abia cea pe care o aduce cuplarea individualului cu un general anumit și nou. Iar aceasta e spațialitatea pusă în joc de filozofie, pentru care problema principală nu este fixarea, ci devenirea."[114] Așadar, noua lege a individualului, generalul interior, e una concretă, în vreme ce celelalte legi, cele științifice, sunt abstracte. Un asemenea individual, trecând într-un alt regim de necesitate, este unul logic. „Prin generaluri de care este purtat și pe care le dezvăluie științele, individualul rămâne fixat; prin generalul nou, în schimb, al cărui purtător devine, individualul intră în procesualitate."[115]

2) *Distribuția indiviză* este chiar trecerea mediului extern în mediu intern, dar o trecere care este privită din punct de vedere al omogenității elementului. Așa cum o undă

---

[114] *Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 433.

[115] *Ibidem*, p. 433.

se distribuie fără să se împartă, punând în oscilație toate punctele prin care trece și imprimându-le acestora o aceeași frecvență de oscilație, tot așa câmpul are în fiecare punct al lui același set de determinații. Altfel spus, el este un mediu omogen și izotrop, căruia nu i se pot depista diferențe locale în privința determinațiilor sale. Fiind același peste tot, el va fi același și în individualurile ce rezultă din el. Această păstrare a izotropiei câmpului în interiorul lucrurilor individuale este chiar distribuția indiviză. Elementul se distribuie fără să se împartă în toate individualurile în care apare, cu alte cuvinte elementul își distribuie determinațiile fără să le împartă între individualuri. Această distribuire indiviză este chiar devenirea elementului; nu numai individualurile devin, dar și elementele, cu deosebirea că, în timp ce individualurile deveneau întru elementele lor, elementul va deveni întru el însuși. Speculativ vorbind, perspectiva aceasta poate fi acceptată, chiar dacă realitatea fizică a undelor, sub sugestia căreia Noica a ajuns să definească ființa secundă prin distribuția indiviză, este alta. Variațiile (perturbațiile) unui câmp de unde nu sunt aceleași în fiecare punct al câmpului, interferența undelor creând noduri și ventre, adică puncte în care undele își suprapun sau își contrapun frecvența. Însă Noica nu putea prelua întocmai imaginea undelor, și asta pentru că, dacă ar fi preluat-o, nu ar mai fi putut să dea o soluție problemei Unului-Multiplu. Paradoxul Unului-Multiplu, așa cum apare el în *Parmenidele* lui Platon, l-a preocupat pe Noica încă din perioada interbelică, iar ceea ce este ciudat este că interesul filozofului român pentru această problemă nu a scăzut cu trecerea timpului, dovadă că ultima lui carte, apărută postum, *De dignitate Europae*, are drept laitmotiv problema Unului-Multiplu. Psihologic vorbind, orice problemă își pierde interesul dacă simți că, în privința ei, nu ai nimic de spus. Iar dacă lui Noica trecerea

timpului nu i-a micșorat interesul pentru Unul-Multiplu este pentru că simțise că avea ceva de spus în această privință. Revelația pe care filozoful român a trăit-o în momentul în care și-a dat seama că acest paradox își poate găsi o soluție dacă Unul este privit ca o undă care se distribuie fără să se împartă trebuie să fi fost copleșitoare. E ca atunci când, după ce te-ai chinuit timp îndelungat să rezolvi prin regulile clasice o problemă, descoperi brusc că rezolvarea era sub nasul tău și că ea fusese împiedicată tocmai de regulile acelea clasice de care nu îndrăznișeși să te lepezi: regulile clasice priveau tocmai filozofia tradițională. Orice încercare de a înțelege aporia Unului-Multiplu printr-o gândire speculativă, adică prin mânuirea logică sau sofistică a unor concepte ca „unu" și „mai mulți", „întreg" și „parte", „unitate" și „pluralitate" etc., nu te poate duce decât la grimase de deznădejde sau la puseuri de orgoliu sofistic. Cu alte cuvinte, fără o intuiție cu ajutorul căreia să poți să-ți faci o imagine despre ce se întâmplă cu adevărat în cursul trecerii de la Unu la Multiplu, jocul sofistic de-a Unu și Multiplu poate continua la nesfârșit. Și tocmai pentru că nu oferă o reprezentare intuitivă a acestei aporii, Platon, în *Parmenide*, este sofist, cum și Hegel, în *Știința logicii*, este sofist atunci când vorbește, fără nici un substrat intuitiv, de repulsia unului în mai mulți. Or, Noica, prin mijlocirea undei, a căpătat în sfârșit o reprezentare a acestei aporii. Când poți trimite spontan, la sute de kilometri, unde radio grație cărora doi oameni pot asculta simultan, din locuri diferite, aceeași melodie, dar o melodie care rămâne intactă și neîmpărțită, chiar dacă e ascultată de mai multe urechi, când poți să faci acest lucru înseamnă că ai dat deja un răspuns Unului care trece în Multiplu. O undă se propagă și toate punctele prin care trece intră în oscilație, vibrând exact cu aceeași frecvență ca cea a undei. Ceea ce se distribuie fără să se împartă e

frecvența de oscilație. Din momentul în care a trăit această revelație, lui Noica nu i-a mai rămas decât să o transpună în jargon filozofic, confruntând-o și verificând-o prin intermediul celorlaltor teme filozofice: categorii kantiene și aristotelice, dialectică hegeliană, argument ontologic etc. Orice mare idee vine pe calea unei reprezentări, a unei străfulgerări intuitive de-o clipă. Ideea nu se capătă mânuind concepte pure, făcând silogisme sau meditând la nemurire. Cei care cred că o idee filozofică este mai puțin filozofică doar pentru că a fost dobândită sub sugestia unei reprezentări sensibile de tip fizic uită că adevărata degradare a filozofiei înseamnă să gândești în aer, fără nici o reprezentare sensibilă în minte. Aristotel gândea eminamente fizic și biologic, și niciodată nu i-ar fi trecut prin cap să dea unei cărți proprii titlul de *Metafizica*. Fără să știe, Andronicos din Rhodos a pus în seama lui Aristotel o gândire metafizică de care acesta nu avea habar. Nu există gândire metafizică fără reazem fizic, există doar concepte fără intuiție. Când conceptul e gol, în neantul lipsei lui de semnificație se naște metafizica, iar dacă de lucrul acesta nu ne dăm seama nici măcar azi, la mai bine de două secole după *Critica rațiunii pure*, atunci omul din Königsberg s-a născut degeaba. Conceptul de Unu-Multiplu, când nu-i asociez nici un conținut intuitiv, nu înseamnă nimic, sau dacă înseamnă ceva, acel ceva e prilejul unei gândiri sofistice ca cea a lui Platon din *Parmenide* sau *Sofistul*.

Revenind, distribuția indiviză a elementului este o trăsătură de care Noica avea obligatorie nevoie pentru a aborda problema Unului-Multiplu. Se poate spune că, fără cariera de milenii a acestei aporii, Noica nu ar fi ales, ca trăsătură definitorie pentru element, distribuția indiviză. Întregul se distribuie fără să se împartă în părțile pe care le generează, fiecare parte purtând determinațiile întregului.

Să ne amintim de algoritmul tetradic hegelian: întreg – parte – contraparte – întreg și de cel noician: întreg – parte – parte purtătoare de întreg – întreg. Distribuția indiviză se referă la pasul al treilea din algoritmul noician, când partea, nemaiavând o contraparte căreia să i se opună, ca la Hegel, își interiorizează întregul din care a provenit și se deschide apoi către întreg cu întregul ei interior cu tot. Partea este în întreg, dar totodată ea și-a asimilat întregul, ceea ce înseamnă că și întregul este în parte. Incluziunea este dublă: întregul conține partea, iar partea conține determinațiile întregului. Sau: partea este în întreg și totodată este întru el. Toate aceste formulări definesc I-ul logic, adică, holomerul din *Scrisori despre logica lui Hermes*. Aparenta aporie potrivit căreia un întreg care are părți nu poate să nu fie împărțit, deci nu se poate ca el să se distribuie fără să se împartă, își găsește rezolvarea în faptul că între întreg și parte există un liant, și anume determinațiile care trec dinspre întreg spre parte. Punctul care oscilează la trecerea undei prin el este partea care a asimilat oscilația și frecvența undei. Și așa cum unda e mai mult decât punctul, întregul e mai mult decât partea, fără ca partea să fie lipsită de determinațiile definitorii ale întregului. Unul ondulator se distribuie fără să se împartă în toată multiplicitatea de puncte prin care trece, și asta fiindcă determinațiile lui se regăsesc în fiecare punct. Fără rolul de liant al determinațiilor între Unu și Multiplu, aporia aceasta devine scena unor răsuciri sofistice în care cupletul a două concepte contradictorii rămâne să fie cântat, în falset, pe felurite partituri.

Teoria elementelor îi va da lui Noica posibilitatea să dea o nouă interpretare categoriilor aristotelice. Substanța primă aristotelică va fi individualul noician, celelalte nouă categorii — cantitate, calitate, relație, spațiu, timp, modalitate, acțiune, pasivitate, posesiune — vor fi determinațiile,

iar substanța secundă — specia și genul — va corespunde generalului. Cum generalul (elementul) este interiorizat de individual, specia și genul vor fi, la rândul lor, privite de Noica ca aflându-se în individual. Individualul își poartă specia și genul, ceea ce nu înseamnă decât că individualul este un I–Gi. Raportul acesta este unul univoc, în sensul că deși specia este în individual, ea nu este în întregul ei un individual, cum nici individualul nu este întreaga specie. Aici regăsim cele două fețe ale raportului din I și G: identitatea unilaterală și contradicția unilaterală. Ceea ce este straniu este că Noica, deși interpretează nouă categorii aristotelice drept determinații, în cazul elementului spune că nici una din categoriile aristotelice nu sunt apte să descrie elementul[116], ceea ce înseamnă că cele nouă determinații sunt doar ale individualului, elementului revenindu-i patru din cele 12 categorii kantiene plus categoria Unului-Multiplu.

4. Ființa ca ființă

Ființa ca ființă este cercul ultim rezultat din integrarea tuturor celorlaltor cercuri ale elementelor. Ființa înseamnă existență plus esență. Dacă dau la o parte existența și esența, adică elementul și modelul ontologic aflat în lucruri, atunci ființa dispare și ea. Ea este elementul suprem, elementul elementelor, dar un element care nu este de la început, ci care se face treptat prin nenumăratele pulsații regionale. Este cuprinsul a tot ce se contractă în puncte și intră în expansiune sub formă de câmpuri: constelația aceasta pulsatorie este cercul a cărui circumferință este

[116] „De la început se poate vedea pentru ce anume categoriile lucrurilor nu pot fi trecute întocmai asupra elementelor: acestea nu sunt lucruri. (*Tratat de ontologie*, p. 360.) Iar la p. 363 tot în *Tratat...*: „La fel de străine sunt elementele și față de categoriile aristotelice."

pretutindeni și centrul nicăieri. Neavând un centru inițial, circumferința își dă o infinitate de centre, fiecare individual logic fiind un astfel de centru pulsatoriu. Suprafața unui lac peste care cad nenumărate picături de ploaie provocând tot atâtea fronturi de undă ce se întretaie pe întreaga suprafață a lacului, provocând iarăși noi focare de propagare a undelor, este o imagine sugestivă a ființei ca ființă.

Element fiind, ființa ca ființă are trăsăturile acestuia: este o trecere a mediului extern în mediu intern și o distribuție indiviză. Ea însăși devine, iar devenirea ei este chiar distribuția indiviză. Noica reclamă pentru ființa ca ființă privilegiul de a fi unică, cu alte cuvinte ființa ca ființă se distribuie o singură dată, iar această distribuire este chiar devenința. Devenința este singura replică a ființei, dar e replică care este de o ființă cu ființă, prin urmare, nu se deosebește cu nimic de ea. Devenința este chiar ființa în ea însăși, dar o ființă care este numai în distribuirea aceasta. Fără această distribuire, ființa nu este, dar ca distribuire ființa este „devenire staționară", este devenirea întru ea însăși. Expresia oximoronică „devenire staționară"[117] sugerează natura contradictorie a unei ființe care deși se mișcă, se mișcă în ea însăși, ceea ce echivalează cu o stare a mișcării. Să ne amintim de fragmentul din *Jurnalul de idei* în care Noica vorbea de valurile[118] și cercurile care par să se deplaseze pe orizontală, deși ele, de fapt, stau pe loc. Coincidență sau nu, în mecanica ondulatorie există termenul

---

[117] „Abia acum, la nivelul devenirii, se poate pune problema *timpului*, dincolo de temporalitatea sau temporalitățile invocate. El este o curgere staționară în orizontul unei deveniri staționare, devenința." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 378.)

[118] „De fapt nu se rostogolește nici un cerc. Dar valurile sunt tiparul mișcător a ceva ce nu se mișcă. Unda e mișcarea mișcării. Unda e tiparul mișcător a ceea ce, nefiind, nu se mișcă." (*Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990, p. 67.)

fizic de „undă staționară": o undă longitudinală care, deși se mișcă, stă pe loc. (Exemplul unei frânghii prinse la un capăt căreia îi imprim o mișcare de oscilație până la atingerea unei amplitutini ce o transformă într-o linie sinuisodală fixă. Frânghia pur și simplu stă în aer, deși vibrează întruna, fiind străbătută de la un cap la altul de unde cu sens contrar.) Deși în întreaga lucrare am pus un accent răspicat pe conceptul de undă, de data aceasta nu cred că Noica a gândit devenința după modelul undei staționare. Explicația stă în faptul că exemplul intuitiv al undei longitudinale nu poate să ne fie de nici un ajutor în înțelegerea devenienței ca devenire staționară, și asta pentru că ființa ca ființă (adică devenința) nu are nimic intuitiv în ea.

Ființa este un concept totalizator, existență plus esență. Prefacerea pe care o implică închiderea existenței în esență și deschiderea esenței către existență este chiar devenirea globală a lumii, adică ființa ei. Cum dincolo de ființă nu mai e nimic, întreaga devenire a ființei, adică devenința, nu are un reper exterior ei în funcție de care să judec devenirea. Dincolo de devenirea ființei nu mai e nimic altceva. Și atunci, devenind ea însăși ca singura ce este, ființa luată în întregul ei stă. Să fiu mai lămurit: dacă nu ar sta, atunci devenirea ființei s-ar mișca în funcție de un observator din afara ei. Cum un asemenea observator nu există, nici despre o mișcare a ființei în raport cu acel observator nu se poate vorbi. Prin urmare, devenirea ființei nu se mișcă la rândul ei în raport cu altceva, și pentru că nu se mișcă, înseamnă că această devenire stă. Dacă aș spune, în schimb, că ființa se mișcă în raport cu ea însăși, ar trebui să scot ființa în afara ei înseși ca s-o iau apoi tot pe ea drept observator al ei înseși, caz în care aș aluneca în aceeași dedublare sofistică de tip hegelian. Prin urmare, devenința este devenire staționară, și nu devenire mișcătoare, deoarece această devenire nu are în afara ei un observator

în funcție de care să-i pot constata mișcarea. Din păcate, același lucru este valabil și pentru statutul staționar al devenirii. Căci pentru a putea spune că devenirea stă, ar trebui să ies în afara ei pentru a-mi putea da seama că stă. În concluzie, devenirea staționară este o expresie oximoronică căreia nu i se poate da nici un înțeles pentru simplul fapt că nu poate fi asociată nici unei reprezentări intuitive. Cu devenirea staționară, ca de altfel cu devenința ca sinonim al ființei ca ființă, am ieșit în afara viziunii ontologice a lui Noica. Ne zbatem în pură speculație lingvistică.

Revenind la tema acestui capitol, rezultatul distribuirii indivize a ființei ca ființă sunt specificările ei în nenumărate elemente, iar elementele, la rândul lor, se distribuie în nenumărate lucruri individuale. În fond, ceea ce până acum fusese raportul dintre element și lucrul individual este înlocuit de raportul dintre ființă ca ființă și elemente. Doar termenii raportului se schimbă, în schimb raportul, așa cum îl descrie Noica, rămâne același. Ceva se distribuie fără să se împartă în nenumărate medii interne, iar acesta ceva este ființa ca ființă care este chiar mediul intern al elementelor. Așa fiind, ființa ca ființă este și ea un Unu-Multiplu, dar nu doar un Unu care apare nedivizat în mai multe elemente, ci un Unu care este chiar totalitatea acestor elemente. Cu alte cuvinte, Unul-Multiplu este un Multiplu care este Unul. Inversarea acestor termeni nu spune deocamdată nimic, ea aducând cu o rostogolire fără sens a unor concepte goale. Ca totul să capete sens, e nevoie de o reprezentare intuitivă. Dificultatea este că reprezentarea pe care ți-o faci citind paginile lui Noica despre ființa în ea însăși nu corespunde viziunii lui Noica. Când Noica spune că ființa se specifică în elemente, iar elementele se individualizează în lucruri, atunci imaginea firească care îți vine în minte e cea a unei ierarhii pe verticală în care ființa ca ființă e undeva sus, în empireul ei, pentru ca abia

apoi să treacă în elemente și elementele în lucruri. Cu alte cuvinte, avem imaginea tradițională: genul suprem trece în specii, iar speciile trec în indivizi, potrivit unei scheme de tip hegelian G–D–I. Numai că dacă ființa, ca gen suprem, trece în elemente, înseamnă că ea este deja de la început, și atunci tot ceea ce spusese Noica împotriva ființei eleate, că este unică, omogenă și dincolo de lume, se regăsește în propria lui viziune. În plus, dacă gândesc cercul ființei ca fiind de la început, urmând ca din el să apară, înlăuntrul cercului, celelalte cercuri elementare, atunci alunec în sofistica temeiului hegelian, sofistică bazată pe dedublarea temeiului potrivit schemei: potență–act sau cauză–efect. Ființa ca ființă ar fi temeiul lumii, dar temeiul are sens numai dacă întemeiază ceva, cu alte cuvinte temeiul își capătă sens numai în relație cu întemeiatul, căci fără acel ceva pe care îl întemeiază temeiul nu ar mai fi temei, pierzându-și chiar rostul de temei. Cum însă lumea ia naștere din temei, eu nu pot înțelege trecerea de la temei la ceea ce este întemeiat de el decât dacă accept că ceea ce urmează să fie întemeiat era prezent deja, ca potență, în temei. Cu alte cuvinte, din temei nu poate ieși decât ceea ce era prefigurat în el, adică întemeiatul, singura deosebire fiind că la început întemeiatul era prezent în potență iar după aceea va fi prezent în act. Concluzie: Temeiul este o unitate alcătuit din el însuși și contrariul său, iar întemeiatul așijderea, și din acest moment mecanismul celor două oglinzi puse față în față se poate declanșa în voie. Temeiul este mai mult decât el însuși, identitatea lui fiind dată de diferența față de sine, iar această diferență este chiar întemeiatul pe care îl poartă în sine temeiul, dar un întemeiat care, fiind altceva decât temeiul, nu este totuși altceva decât el. De aceea, fiecare termen este diferit față de sine și identic cu celălalt, căci numai așa poate fi identic cu sine și diferit față de celălalt.

Sofistica aceasta se sprijină pe o reprezentare greșită a relației dintre potență și act, reprezentare obținută printr-o dedublarea aberantă a relației aristotelice dintre *dynamis* și *energeia*. Aristotel gândea actul ca o potență care încă nu s-a manifestat, iar actul drept o potență manifestată, caz în care actul era prefigurat în întregime în potență, deosebirea dintre potență și act fiind cea dintre ceva ascuns, adică latent, și ceva ieșit din ascundere, adică manifestat. Dar fie că era latent sau manifest, ceva-ul acela era același, identitatea lui păstrându-se în urma trecerii de la potență la act. Așa se face că, pentru Aristotel, embrionul uman era un om mai mic, un omuleț în miniatură, un fel de homunculus de dimensiuni microscopice, căruia nu îi mai rămânea decât să crească. Creșterea era chiar trecerea de la potență la act, cu păstrarea identității homunculusului.

Hegel a preluat schema aristotelică interpretând-o în oglindă, rezultatul fiind că ceva care trece de la potență la act nu își mai păstrează identitatea clasică, ci și-o pierde, dar și-o pierde nu pentru că pe parcursul trecerii ar apărea un altul cu totul diferit, ci pentru că altul era deja prezent de la bun început în ceva-ul inițial. Cu alte cuvinte, ceva își pierde identitatea pentru că și-o pierduse *ab origo*. Cu exemplul de mai sus, pentru Hegel embrionul este o unitate a lui însuși și a omului ce urmează să apară din el. Așa se face că embrionul este om și în același timp nu este om. Este om pentru că omul e prefigurat în embrion, dar nu este om pentru că embrionul nu e doar om, ci și embrion. Omul, la rândul lui, este și nu este embrion. Este embrion pentru că este manifestarea potenței din embrion, și nu este embrion, fiindcă este om.

Reprezentarea subiacentă schemei potență–act este una exclusiv imanentă, în cadrul căreia tot ceea ce va ajunge într-o zi să fie act iese din potență și numai din potență,

și nimic din afară potenței nu vine să se adauge potenței. Cu alte cuvinte, potența este privită ca fiind abstrasă din orice context, adică din orice mediu, uitându-se că potența, dacă nu s-ar afla într-un mediu *în act* care s-o învăluie și s-o alimenteze la propriu, ea ar pieri foarte repede. Fără un mediu cu care să intre în contact, potența nu ar putea trece în nimic, și întrucât ea este în contact cu o prezență în act, potența nu este nimic altceva decât tot o prezență în act. Potența nu are nimic potențial în ea, ceea ce e totuna cu a spune că termenul de potență nu are acoperire în realitate. Potența este o prezență în act care intră în contact cu un alt act, iar din întâlnirea lor rezultă un al treilea act, care este embrionul.

Iată de ce embrionul, luat singur, nu este deloc om, nici ca potență și nici ca act, iar schema potență–act (sau cea de cauză–efect) nu poate explica trecerea de la stadiul de embrion la stadiul de om. Potrivit acestei scheme, e îndeajuns să am un embrion uman ca din el să iasă omul. Dacă totul ar veni numai din interiorul embrionului, ca dintr-un con al abundenței din care ar ieși treptat ceea ce se afla deja în el, nu numai că omul nu s-ar forma din el, dar nici măcar embrionul nu ar putea să existe. Indiferent cum înțeleg potența, fie ca non-act, ca pre-act sau ca act ascuns, ea tot act este, adică o prezență cât se poate de actuală. Embrionul nu este decât o încrucișare de prezențe care sunt în act și numai în act: genele sunt în act, mediul în care se află ele este în act, iar din încrucișarea acestor acte rezultă un alt act, embrionul. Totul este activ și este acțiune și reacțiune. Evoluția embrionului până la stadiul de ființă umană înseamnă doar o înlănțuire de acte care este ghidată în fiecare moment de răspunsul genelor la mediul cu care intră în contact embrionul. Dacă mediul se schimbă, genele își schimbă răspunsul. Dacă embrionul uman îl așez într-un mediu (uter) non-uman, ceea ce rezultă din

el nu va mai fi om, ci altceva. Selecția biologică se face încă din stadiul de embrion, or, schema potență–act presupune o predeterminare care exclude selecția. Așadar, schema potență–act, cauză–efect sau temei–întemeiat face abstracție în întregime de mediul *actual* în care decurge procesul pe care vrea să-l explice. Dacă dau la o parte mediul actual în care există embrionul și privesc acest embrion în sine, ca fiind tot universul *in nuce*, adică conceptul hegelian ce urmează să dea naștere universului concret, atunci voi avea o pereche de termeni care plutesc în gol: embrionul universului și universul rezultat din embrion. Dacă acum încerc să gândesc trecerea de la un termen la altul, adică de la embrionul universului la universul propriu-zis, fără a avea nici o reprezentare intuitivă ajutătoare, ci doar aceste două calupuri semantice ce împart lumea în două felii, atunci faptul că dedublez fiecare termen în sine poate părea un act de gândire. În realitate eu nu gândesc nimic, fiindcă nu am nici o intuiție legată de ceva concret din realitate, iar pretinsa explicație a trecerii de la un termen la altul, prin dedublarea fiecăruia în el însuși și în celălalt, poate părea iarăși o explicație. În realitate nu explic nimic, ci doar stabilesc relații între două cuvinte fără nici o semnificație: potență și act. Ca să gândesc și să ofer o explicație, este nevoie să știu la ce anume se referă, în realitatea lumii sau în reprezentarea mea mentală, cuvintele de potență și act. Dacă gândesc, de pildă, relația dintre sămânță și planta care crește din ea pe baza schemei potență–act și mă mărginesc numai la acești doi termeni (sămânță și plantă) atunci niciodată nu voi putea explica ce se întâmplă de fapt într-o sămânță ca să apară din ea o plantă. În plus, chiar faptul că ignor din capul locului că sămânța se află într-un mediu înconjurător (pământ), care este unul actual, arată că eu extrag din context două entități și le privesc ca și cum ar fi numai ele: sămânța și planta. Exact

așa procedează Hegel în cazul seminței și al plantei. Nimic din afara seminței nu se adaugă acesteia în procesul de creștere a plantei. Sub raportul conținutului, nu e nimic în plantă care să nu fi fost deja în sămânță. Doar forma ei se schimbă, numai că forma și conținutul, la Hegel, sunt identice, rezultatul fiind aceeași inextricabilă confuzie conceptuală. În ciuda luptei pe care a dus-o împotriva gândirii abstracte, Hegel gândea eminamente abstract, împărțind lumea în calupuri mari și încăpătoare de termeni cărora le lipsea orice conținut intuitiv. Noica însă gândea concret, la el schema potență–act neavând valabilitate. Elementele sunt în act, din ele rezultă individualuri care sunt tot în act, iar ființa ca ființă este actuală și nu virtuală.

Dacă acum, în locul embrionului, pun ființa ca ființă, atunci, potrivit schemei potență–act, ar trebuie ca tot ce apare din ființă să se afle deja prefigurat în ea. Dar la Noica ființa nu e dată de dinainte, de aceea ea nu trece în act ieșind dintr-o potență ocultă, ci ea este numai în act, și este în act abia la sfârșit, o dată cu închiderea elementelor în individualuri și o dată cu deschiderea acestora în elemente. Cum se împacă însă acest lucru cu unica distribuție indiviză a ființei ca ființă? Cum poate o ființă să se distribuie o singură dată într-o mulțime de elemente alcătuindu-le mediul intern și totodată învăluindu-le din afară? Aporia pare incurabilă: ori ființa este cercul cel mare care se distribuie în cercurile mai mici, și atunci cercul cel mare este de dinaintea celorlaltora, ceea ce înseamnă că ființa ca ființă precedă elementele, ori ființa e la urmă, după elemente și individualuri, și atunci distribuirea unică a ființei ca ființă nu se mai face din afara elementelor, ci *dinlăuntru*. Dar dinlăuntrul cui? Dacă se face dinlăuntrul elementelor, atunci elementele au un mediu intern al lor. Numai că elementele, neavând contur, nu au o limită în funcție de care să se poată vorbi de un mediu intern și un mediu extern al

lor. Așa fiind, singura posibilitate este ca distribuția indiviză a ființei să se facă dinlăuntrul individualurilor, căci numai limita individualului îndreptățește împărțirea spațială în mediu extern și mediu intern. Mediul intern al elementelor este de fapt ceea ce rezultă din trecerea mediului extern în cel intern al individualurilor. Ființa ca ființă este distribuirea în elemente din interiorul individualurilor, distribuire care se face prin modelul ontologic care se află în individualuri. Numai că această distribuire nu este una indiviză. Și atunci ei trebuie să i se adauge cealaltă distribuire, cea a elementelor în individualuri. În acest caz, devenința este chiar deschidere, adică trecere a mediului intern în mediul extern, reprezentând latura complementară a trecerii elementului din mediu extern în mediu intern. „În orice caz, ființa ca ființă ar rămâne un nume, dacă nu este *deschiderea*, prin model, a devenirii."[119]

Dacă se acceptă o asemenea perspectivă, atunci ierarhia pe verticală nu mai are valabilitate. Nu am undeva sus o ființă ca ființă, care se manifestă din treaptă în treaptă, prin elemente în lucruri, ci am o mișcare în dublu sens. Elementele, aflate în haos, se închid în modelul ontologic din individualuri, iar modelul, deschizându-se către elemente, face cu putință distribuirea ființei ca ființă în elemente. Ceea ce înseamnă că ființa ca ființă este în lucruri și în elemente, nefiind o instanță separată de ele. Dacă este așa, ființa ca ființă nu generează elementele atunci când se distribuie în ele, ceea ce confirmă gândul că ființa ca ființă nu e temeiul lumii, ci doar principiul ei de ordine. (Dacă ar fi temeiul lumii, atunci ar trebuie să fie și temeiul haosului, dar haosul nu are temei, el este originar, este de dinaintea ființei ca ființă.) Doar elementele sunt temei al lucrurilor, iar ființa ca ființă, fiind un principiu de ordine

[119] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 381.

pe care îl dă modelul, este în lucruri. Numai așa se poate înțelege de ce ființa ca ființă, ca Unu-Multiplu, este acel Unu în care multiplul însuși este unul. Așadar, existența se închide în esență, iar deschiderea esenței către existență este chiar devenința, adică ființa ca ființă.

Dacă nu accept această interpretare, atunci rămâne varianta clasică, tradițională: am un gen suprem care există în sine, de la bun început, iar acest gen se distribuie în elementele-specii, iar elementele în lucrurile individuale. În acest caz, sunt silit să postulez modelul ca existând nu numai în lucruri, ci și în sine, situație în care el este ceva care există virtual în haos, ca o rațiune intimă ce ghidează trecerea de la haos la ordine, totul reducându-se la schema imanentă a unui model ontologic care trece de la potență la act. Numai că în haos modelul ontologic nu există, nici ca potență, nici ca act. Ca act, adică în chip real, modelul nu există decât în lucruri și alcătuiește esența lor. În schimb, Noica spune că modelul poate fi gândit nu numai în lucruri, ci și în sine. Dacă a-l gândi în sine înseamnă a-i conferi un statut de existență, atunci schema tradițională, pe care Noica a combătut-o atât, este valabilă aici. Dacă însă a gândi modelul în sine înseamnă a-l folosi ca grilă interpretativă a întregului univers, de la haos și până la devenință, atunci prima interpretare este valabilă.

Riguros vorbind, Noica, prin secțiunea despre „Ființa în ea însăși", îmbrățișează viziunea tradițională a ființei, depărtându-se de ceea ce afirmase până atunci. Explicația este că, din nevoia de a da rotunjime ontologiei sale, Noica își închide periplul (pe care îl începuse cu lucrurile și îl continuase cu elementele) într-o prezentare pe care el o numește analogică. Analogia pe care o face, una pur antropomorfizantă, între trup–suflet–spirit și lucru–element–ființa ca ființă, nu face decât să-i clatine edificiul ridicat până atunci. O asemenea alegorie, pe care o putem

intitula foarte bine «omul ca ființă», are darul de a ilustra gândul pe care Noica îl mărturisea în *Jurnalul de la Păltiniș*, și anume că, dacă orice filozofie sfârșește într-o platitudine, a lui sfârșește în platitudinea triadică trup–suflet–spirit.[120]

Drama este că, prin această alegorie, Noica confirmă o idee ce a fost deseori rostită în privința filozofilor: ei nu pot gândi realitatea decât împrumutându-i acesteia atribute ce nu sunt ale realității, ci ale omului. Filozofii nu pot gândi lumea decât personificând-o după calapodul persoanei umane: rezultatul nu numai că este unul catastrofal în ce privește putința filozofiei de a explica ceva din sânul realității, dar pe deasupra el are darul de a compromite statutul unei discipline care și-a găsit justificarea în explicarea, înțelegerea sau cunoașterea principiilor prime ale lumii. Căci atunci când aceste principii, în loc să fie prime, primesc forma ulterioară și secundară a unor scheme conceptuale de tipul trup–suflet–spirit, filozofia, departe de a fi o formă privilegiată de acces la temeiurile lumii, se preschimbă în ipostaza umilă a unui demers în cursul căruia imaginația filozofului prelucrează *ad libitum* niște principii despre care nu poate de fapt să spună ceva decât așa, prin imaginație.

Dacă ființa ca ființă este un spirit latent al universului, care scoate universul din haos și îl aduce la ființa elementelor și a lucrurilor, atunci o asemenea ființă, în ciuda a tot ce spune Noica despre ființa heterogenă, multiplă și actuală, este de fapt o rațiune prezentă peste tot în lume, chiar și în haos, o rațiune care face ca tot ce e real să fie

---

[120] „M-am întrebat cu ce platitudine sfârșesc eu. Și sfârșesc cu o platitudine teribilă. La capătul *Ontologiei* vorbesc despre «trup–suflet–spirit». Trupul e ființa în versiunea reală; sufletul este ființa în versiunea «dihăniilor», a elementelor; spiritul este versiunea ființei ca ființă." (Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, Humanitas, București, 2003, p. 136.)

rațional și căreia îi putem spune model ontologic cu aceeași ușurință cu care îi putem spune concept, spirit absolut sau Dumnezeu.

5. Neființa

Spuneam că neființa (termen sinonim cu cel de neant) nu este opusul ființei, rolul de termen contradictoriu ființei fiind luat la Noica de haos. De aceea, în ontologia lui Noica există două tipuri de neființă: neființa din lucru și cea de după lucru. Altfel spus, neființa are sens numai în raport cu individualul. De fiecare dată, neființa este neființă a ceva anume, neființa singură fiind un cuvânt fără sens la Noica.[121] Neființa din lucrul individual înseamnă lipsa unuia din cei trei termeni ai modelului, această lipsă cerând umplerea ei cu termenul care deocamdată lipsește. Această carență a unui moment al ființei ține de constituția lucrului, de aceea Noica numește această neființă „neant structurant" sau „gol de ființă". În *Sentimentul românesc al ființei* Noica o va numi și „ființă secundă". O asemenea neființă structurantă nu are nici o legătură cu neființa lui Hegel, pentru care tot ceea ce există în lume este un amestec de ființă și neființă.[122] La Hegel, ființa și

---

[121] „Ori de câte ori la începutul lucrurilor este conceput neantul, el descumpănește gândirea și se dovedește o falsă problemă. [...] Neantul nu are sens decât la capătul lucrurilor. Ele *intră* în neființă, sfârșesc la ea; neființa este doar încetarea ființei, dar nu o realitate care să o țină în cumpănă. [...] În fapt, neființa nu este decât non-ființă, un concept la fel de arbitrar și elaborat ca «non-om», adică tot ce nu e om, complementara omului. Dintr-o perspectivă românească, așadar, vom spune că ființa nu se ivește din sau nu se opune la ceva de ordinul neantului; se ivește din haos și se opune acestuia." (*Sentimentul românesc al ființei*, Humanitas, București, 1996, p. 62.)

[122] G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, I: „Es muß dasselbe, was oben von der Unmittelbarkeit und Vermittlung (welche letztere

neființa sunt luate mai întâi drept conceptele cele mai generale din a căror sinteză va rezulta devenirea, după care cele două concepte suferă o serie de avataruri, trecând prin pozitiv și negativ, ceva și altceva, identitate și diferență etc. De fapt, la Hegel, orice pereche de termeni diferiți sunt ipostaze ale ființei și neființei, fiecare termen fiind, în primă instanță, neființa celuilalt, adică ceea ce nu este celălalt, pentru ca apoi să fie el însuși celălalt, în cadrul deja previzibilei unități dintre sine însuși și contrariul său.

La Noica, devenirea nu înseamnă pendularea între ființă și neființă cu obținerea unei unități a lor care să fie tocmai devenirea (devenire ce nu ar fi putut să fie obținută ca unitate dacă nu ar preceda, ca negare a negației, ființa și neființa), ci devenirea înseamnă, în ipostaza devenirii cu sens, împlinirea modelului ontologic. Doar din momentul în care modelul s-a împlinit începe devenirea întru ființă, și din același moment neantul structurant încetează să mai fie, neființa nemaifiind de găsit în lucrul individual. De aceea, la Noica, un individual în care modelul s-a împlinit nu mai este un amestec de ființă și neființă, ci este doar ființă, cum și elementul este doar ființă.

Cealaltă neființă, cea de la capătul lucrului, nu înseamnă decât că lucrul a încetat să mai fie. Trecerea în neființă înseamnă desființarea lucrului și atât. La Hegel

---

eine Beziehung aufeinander, damit Negation enthält), vom Sein und Nichts gesagt werden, daß es nirgend im Himmel und auf Erden etwas gebe, was nicht beides, Sein und Nichts, in sich enthielte." — „Despre ființă și neant trebuie să spunem același lucru pe care l-am spus mai sus despre modul de a fi nemijlocit și despre mijlocire (aceasta din urmă conține raportarea reciprocă, deci negația), adică să spunem că nu există nicăieri în cer sau pe pământ ceva ce nu le-ar conține în sine pe ambele: și ființa și neantul." (*Știința logicii*, trad. de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966, p. 66.)

trecerea în neființă, departe de a fi o desființare, este o condiție obligatorie a ființei unui lucru. Un lucru este și nu este, adică este el însuși și totodată contrariul lui, fiind un altul față de sine, adică un altul al său însuși, adică propria sa neființă, și tot așa până la sastisire. La Noica, dacă lipsa unui termen purta numele de „neființă secundă", atunci pentru această nouă ipostază a neființei, cea a neființei înțelese ca desființare, putem folosi expresia de „neființă primă".

V

SCRISORI DESPRE LOGICA LUI HERMES

O carte stranie și în același timp frumoasă, pe care logicienii o răsfoiesc cu un surâs compătimitor, în vreme ce adepții gândirii speculative, citind-o, nu-și pot ascunde decât cu greu nedumerirea: Ce vrea de fapt Noica să spună în această carte? Cu toate că Noica, în privința acestei cărți, mărturisea în *Jurnalul de idei* că este scoaterea finală a măștii și transfigurarea întregii sale gândiri[123], lucrarea nu aduce defel cu dezvăluirea, în chip clar și explicit, a unui gând pe care filozoful, în celelalte cărți, l-ar fi folosit oarecum implicit. În *Scrisori...*, Noica nu este deloc explicit, ba chiar este un scriitor eliptic, sărind peste multe dintre verigile de legătură ce ar fi trebuit să contribuie la prezentarea cristalină a viziunii sale filozofice, și de aceea cine citește *Scrisorile...* în ele însele, fără a fi trecut mai întâi prin ontologia noiciană, va fi silit să ridice din umeri în semn de resemnare, căci, oricât s-ar strădui, nu va putea pune cap la cap gândurile din ea spre a le aduna în cuprinderea panoramică a unei viziuni ontologice. Și totuși, în *Scrisori...*, este vorba de aceeași viziune ontologică despre care am vorbit atât de mult în această lucrare, numai că ceea ce diferă radical este jargonul lui Noica: viziunea e aceeași, jargonul e altul. Cu alte cuvinte, Noica își prezintă

[123] „La capăt trebuie să obții o tranfigurare. Transfigurarea mea este logica." (*Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1990, p. 380.)

viziunea în limbajul logicii predicatelor, făcând uz de concept, judecată și silogism spre a-și zugrăvi ontologia. Rezultatul nu va fi o formalizare propriu-zisă a gândirii sale, ci redefinirea termenilor logicii în așa fel încât ei să capete o semnificație în cadrul ontologiei proprii. Redefinirea lor va merge până acolo că Noica va propune alți termeni meniți a ține locul conceptului, judecății și silogismului aristotelic, și asta nu atât din ambiția onomastică de a-și boteza gândurile cu termeni personali, cât din nevoia de a reda termenilor logici un substrat ontologic. Și cum substratul ontologic al acestor termeni nu e cel al lumii, ci al reprezentării pe care Noica o avea despre lume, noii termeni propuși de Noica — holomer, krinamen și synalethism — vor surprinde exact articulațiile ontologiei sale, totul gravitând în jurul unei relații cu care ne-am obișnuit deja: relația dintre elemente și lucrurile individuale.

Într-o înfățișare succintă, holomerul va corespunde, în primele șapte capitole ale cărții, elementului (ființei secunde), iar în următoarele șase capitole perechii privilegiate I–G. Capitolele despre metodologie, în număr de șase, nu sunt decât aplicații secundare ale schemei celor șase precarități în domeniul logicii. Partea a doua a cărții va pune în lumină distincția fundamentală dintre individualul statistic și cel logic (distincție ce abia aici este lămurită clar, cu toate că ea se află în deplină vigoare în *Devenirea întru ființă*), iar teoria mulțimilor secunde va fi chiar teoria elementelor, cu marea deosebire că, în *Scrisori...*, Noica folosește termenul de „element" pentru individualul logic din ontologie, pe cel de „mulțime secundă" pentru elementul din ontologie, iar termenul de „concept" al mulțimilor va ține loc de ființa ca ființă. Primejdia unor confuzii terminologice nu stăruie decât în două capitole ale cărții, al nousprezeceleea și al douăzecilea, cele în care Noica

vorbește despre mulțimile secunde, dar în rest corespondențele stabilite de Noica sunt limpezi: specia este elementul, din încrucișarea speciilor rezultă I-urile logice, iar totalitatea finală a speciilor este genul suprem, ființa ca ființă, sau, după model hegelian, conceptul mulțimilor, dar un concept care nu este de la bun început, ci se configurează abia la urmă.

Întocmai ca în *Tratatul de ontologie*, individualurile se ivesc din încrucișarea unor câmpuri, numai că de astă dată câmpurile vor purta titulatura de câmpuri logice. Și, tot la fel ca în *Tratat...*, Noica știe foarte bine, de la prima pagină a cărții, unde vrea să ajungă, discursul lui nefiind decât o potrivire a pașilor în așa fel încât să lase impresia că, în urma unei cercetări neghidate de un gând prealabil, va găsi singura realitate a cărei prezență se impunea de la sine: cea a câmpului. Iată de ce, pentru a ajunge la ideea câmpului logic, Noica va trece în revistă o seamă de exemple pe care le va numi situații logice — repetiția, simetria, asemănarea, proporția, coordonarea, subordonarea, negația, contradicția —, adăugând de îndată că toate aceste situații sunt cazuri particulare ale ideii de câmp logic, așadar că „toate pot fi strânse laolaltă sub ideea de *câmp logic*" și că „așa cum sunt câmpuri electromagnetice peste tot în real, sunt și câmpuri logice, în sânul realității și al idealității."[124] Trimiterea subiacentă la element e prea vădită pentru a mai avea nevoie de precizări, lucrul dovedit de capitolul al doilea, unde Noica dă definiția câmpului logic, dar o definiție care este ea însăși una predictivă, ea anticipând ceea ce se întâmplă cu elementul din momentul în care se încrucișează cu alte elemente: „Se poate numi câmp logic acea situație în care întregul este în

[124] *Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, pp. 396–397.

parte, iar nu numai partea este în întreg."[125] O asemenea parte purtătoare de întreg Noica o va numi, pe baza etimologiei grecești, holomer (*holon* — întreg și *meros* — parte) sau holofor, postulând imediat că partea–tot este tot una cu I–G-ul sau cu trecerea mediului extern în mediul intern.[126] Pe acest holomer Noica îl va descrie ca fiind o unitate indistinctă de I și G, I-ul și G-ul urmând abia ulterior să se desprindă printr-o disociere din unitatea originală. O asemenea unitate indistinctă se comportă precum particulele din fizică, care „se descompun în părți din care n-au fost compuse niciodată".[127]

E îndeajuns să stăruim puțin asupra acestor detalii pentru a ne da seama că Noica definește elementul *în perspectiva a ceea ce urmează* să apară din sânul elementului, căci elementul, în el însuși, nu este o parte purtătoare de întreg, ci un întreg pur și simplu, singura instanță ontologică ce poate fi o parte purtătoare de întreg fiind individualul, și nu orice individual, ci numai cel logic. Ușurința cu care Noica echivalează o stare cu un proces, adică I–G-ul cu trecerea mediului extern în mediu intern dovedește că Noica sare peste o verigă intermediară a procesului, și anume modul în care se constituie I–G-ul. Noica pur și simplu contopește, în cadrul unei definiții, două stadii diferite ale aceluiași proces: elementul și geneza din el a I–G-ului. Căci dacă elementul se desface în părți din care

---

[125] *Ibidem*, p. 399.

[126] „Ar putea părea iarăși curios că relevăm logicul în principal la om; dar unde pot apărea mai limpede părțile purtătoare de întreg (dacă se acceptă, măcar provizoriu, această definiție a câmpului logic), sau trecerea mediului extern în mediul intern?" (p. 400), iar peste patru pagini precizează: „Firește, parte și întreg nu sunt termenii cei mai fericiți, având de la început ceva spațial în ei; ar fi trebuit să spunem «individual și general»" (*Ibidem*, p. 405.)

[127] *Ibidem*, p. 415.

nu a fost alcătuit niciodată, atunci el nu poate fi deja tocmai părțile ce rezultă din el, și anume I-ul purtător de G, adică holomerul. Dacă ne amintim că la Noica ființa este actuală, neavând a purta în sine niște virtualități obscure ce urmează să se actualizeze abia ulterior, atunci se înțelege de ce afirm că definiția pe care Noica o dă holomerului, deși se referă la câmpul de determinații ale elementului, e una anticipatoare, normativă, ea surprinzând nu câmpul în el însuși, ci ceea ce va rezulta din câmp după disociere, adică după *krinamen*. Și tot acum se va înțelege de ce spun că, în primele șapte capitole ale cărții, când vorbește despre holomer, Noica se referă de fapt la element, pentru ca apoi să vorbească despre holomer ca despre un I–G în care părțile sunt distinct configurate, ceea ce înseamnă că de la capitolul șapte încolo, nu de element va mai fi vorba, ci de individualul logic care își poartă în sine generalul. Fără efortul de a privi în succesiune geneza individualurilor din elemente, cu marcarea răspicată a diferenței dintre holomer ca unitate indistinctă și holomerul ca unitate distinctă (I–G), paginile *Scrisorilor*... vor da impresia unui necurmat *qui pro quo*, în care Noica desfășoară cu bună-știință un discurs pe cât de confuz pe atât de vag. Însă Noica nu e vag, ci doar eliptic; reprezentarea pe care o avea în minte era foarte clară, doar felul în care o descrie este una departe de a fi clară, iar singurul mod de a pune ordine în tabloul pe care Noica îl descrie într-o formă eliptică este de a păstra înaintea ochilor viziunea ontologică a lui Noica. Ea este factorul corector și totodată etalonul de verificare a discursului noician. Cine nu împărtășește viziunea ontologică pe care o propun în această lucrare va respinge multe din ideile formulate aici, dar dacă le respinge nu o poate face decât tot pe baza unei alte viziuni ontologice. Și atunci întrebarea mea este: Ce altă viziune asupra lumii se poate desprinde din cărțile lui Noica?

Câmpul logic, încrucișându-se cu alte câmpuri logice, dă naștere unui individual, dar un individual în interiorul căruia se petrece, printr-un proces de asimilare, trecerea mediului extern al câmpurilor în mediul intern propriu individualului. Această trecere e totuna cu disocierea (*krinein*), cu alte cuvinte câmpul se disociază în lucrul individual și în ceea ce se află în interiorul lucrului, adică determinațiile G-urilor inițiale; abia acum apare holomerul propriu-zis, adică I-ul purtător de G. Ceea ce înseamnă că trecerea mediului extern în mediul intern precedă formarea holomerului, această trecere neputând fi echivalată cu rezultatul ei. „Disociate fiind, individualul și generalul intră fiecare în expansiune, mărind intervalul dintre ele. [...] Dar disociat fiind de individual, generalul este mai departe legea lui și purtat de el, iar modalitățile acestui fel de a fi una în disociere ar putea da substanța logicii."[128]

Intervalul ce se va crea între I și G va fi sediul nou al câmpului intern al I-ului, un câmp ce va rezulta din noile determinații pe care I-ul și le va da potrivit G-ului său interior, adică potrivit legii sale interioare, dar *nota bene*, numai în concordanță simultană cu G-urile exterioare din care a provenit I-ul. Abia acum se poate vorbi de o cuplare a I-ului cu G-ul său interior, adică de o asociere propriu-zisă, așa cum este redată ea în forma clasică a judecății de tip S–P. Și tot abia acum începe drumul ce va duce la configurarea internă a modelului ontologic.

Dacă nu păstrăm în minte imaginea unui I ce rezultă din încrucișarea unor câmpuri, atunci primul gând ar fi că Noica reia în întregime viziunea hegeliană din *Logica subiectivă*: conceptul, care conține deja în sine totul, dă naștere unei judecăți, apoi celei de-a doua, pentru ca în final, din înlănțuirea celor două judecăți să reiasă, cu a treia

[128] *Ibidem*, p. 421.

judecată, concluzia silogismului. Cele două judecăți din premise conțin obligatoriu cele trei momente ale conceptului — universal, particular și individual —, cu condiția necesară ca unul din termeni, oricare dintre ei, să apară de două ori, ca termen mediu, un termen fără de care înlănțuirea judecăților nu ar fi posibilă; potrivit acestei viziuni, silogismul nu este decât desfășurarea în afară a ceea ce conceptul avea de la început în sine, silogismul fiind chiar desfășurarea de sine a conceptului. (Cum fiecare concluzie rezultă din două premise care, pentru a fi întemeiate, se cer la rândul lor prezentate drept o concluzie a unui alt silogism, Hegel a încercat întemeierea circulară a celor patru figuri silogistice, adică o întemeiere în care premisele unei figuri silogistice să apară, fiecare în parte, în concluzia unei alte figuri silogistice; cercul întemeierii ar fi fost astfel perfect, împiedicându-se regresiunea la infinit; astăzi se știe că întemeierea reciprocă a figurilor silogistice, în virtutea căreia premisa unei figuri trebuie să se regăsească ca concluzie în alta, este imposibilă.[129]) La Noica lucrurile stau însă altfel.

1. Silogismul

Cea mai surprinzătoare afirmație a lui Noica din *Scrisori...* apare în capitolul nouă, unde Noica scrie: „Ce se întâmplă într-adevăr, din perspectiva aceasta, în silogism? Se întâmplă [...] o trecere a mediului extern în mediu intern."[130] Oricum am întoarce fraza aceasta, ea este de

[129] Cf. Vittorio Hösle, *Hegels System*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998. La pagina 181 a cărții, Vittorio Hösle afirmă că încercarea de a opri *die Progression ins Unendliche* prin întemeierea reciprocă a figurilor silogistice este astăzi depășită.

[130] *Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 441.

neînțeles din punctul de vedere al logicii, cum este la fel de neînțeles dacă încercăm să o înțelegem în spirit hegelian. Mai degrabă ești înclinat să spui invers, că imanentismul hegelian cere ca silogismul să fie o exteriorizare a ceea ce se afla în concept, deci că silogismul ar fi o trecere a interiorului în exterior, urmată imediat de procesul invers, al reîntoarcerii conceptului la sine însuși. (Riguros vorbind, la Hegel nici o figură silogistică din cele patru nu poate reda în întregime mersul conceptului, ci doar înlănțuirea tuturor celor patru, de aici și încercarea lui Hegel de a întemeia circular figurile silogistice.) Numai că, pentru Noica, silogismul nu este decât una dintre laturile procesului: *interiorizarea a ceva care la început era exterior și numai exterior*. Dar exterior în raport cu ce? Ca să pot vorbi de un interior și un exterior, am nevoie de un hotar despărțitor între cele două medii, iar acel hotar este chiar limita individualului. Fără limita spațială a individualului, distincția interior–exterior nu are acoperire, căci numai individualul are o limită propriu-zisă. Asta înseamnă că, pentru Noica, *silogismul surprinde geneza individualului logic*, singurul individual care are un mediu intern, iar dintre cele trei figuri silogistice, cea dintâi figură descrie prin excelență apariția individualului dintr-un general elementar. Elementele, prin încrucișare, generează un individual, limita acestui individual trasează distincția dintre individual și ceea ce este în afara lui, și apoi urmează interiorizarea propriu-zisă a mediului extern.

A doua deosebire față de Hegel este că la Noica cele trei momente ale conceptului nu ies din conceptul inițial, și asta deoarece conceptul nu e dat de la început, el apărând abia la urmă[131]; la Hegel, nu numai subiectul și

[131] La Hegel, ordinea genezei termenilor este concept–judecată–raționament, iar raționamentul este chiar conceptul în completa lui desfășurare. Conceptul este începutul și capătul de drum

predicatul ies din concept, dar și termenul mediu; la Noica, termenul mediu precedă subiectul și predicatul, iar disocierea înseamnă tocmai apariția subiectului și predicatului din termenul mediu.[132] O dată disocierea săvârșită, între subiect și predicat va apărea un hiatus care va juca rolul de nou sediu al câmpului de determinații din interiorul subiectului, predicatul fiind el însuși termenul mediu pe care subiectul și l-a interiorizat. Iarăși este nevoie să fac observația că folosirea la singular a acestor noțiuni, deși corespunde întru totul silogismului, nu corespunde deloc viziunii ontologice noiciene. Un termen mediu, câtă vreme este singur, nu se poate disocia în nimic, el având nevoie de întrepătrunderea cu alți termeni medii pentru a da naștere unui subiect care, abia acum, își creează în sine un predicat prin asimilarea termenilor medii din afară. Acești termeni medii vor învălui la început din afară I-urile, iar apoi vor deveni mediul lor intern. Ambiguitatea expresiei de „termen mediu", potrivit căreia un asemenea termen este mediu înconjurător și totodată termen intermediar,

---

al silogismului. Deci: concept–judecată–raționament-concept. La Noica, conceptul apare numai la sfârșitul raționamentului. Deci: element–judecată–raționament–concept. Curios este că Noica prezintă varianta hegeliană în mod unilateral, începând cu raționamentul: „Vom anticipa deci, sugerând că, în vorbirea logică obișnuită, nu ar trebui spus: concept–judecată–raționament, ci invers, raționament–judecată–concept, ca și cum cu adevărat (iar așa sugera Hegel) conceptul ar fi la capăt, ca o densificare extremă a câmpului logic, cu cei trei termeni acum întrepătrunși, «compenetrați»." (*Scrisori...*, p. 446.) Hegel nu sugera însă așa ceva: pentru gânditorul german, conceptul este peste tot, și la început, și la sfârșit, dar nu doar la sfârșit, așa cum afirmă Noica.

[132] Nu există nici o deosebire între modul în care Noica, în *Încercare asupra filozofiei tradiționale*, explică apariția a câte două categorii kantiene din categoria inițială învăluitoare și modul în care interpretează în *Scrisori despre logica lui Hermes* cei trei termeni ai unei figuri silogistice.

surprinde cele două stadii ale procesului de geneză a I-urilor.[133] Ceva înconjurător devine intermediar abia înlăuntrul I-ului, dar câtă vreme acest ceva e înconjurător și atât, el nu poate intermedia nimic, pentru simplul fapt că nu are între cine și cine să intermedieze, iar atunci când va avea în fine capetele între care va juca rolul de liant, termenul mediu din interior va fi altul decât termenii medii din afară. (Orice echivalență între exterior și interior sau între generalul interior și cele exterioare ar da naștere unor identități ilicite la capătul cărora sofismele hegeliene nu ar mai putea fi evitate: interiorul ar fi exterior și viceversa, individualul ar fi specia, cum și specia ar fi ea însăși un individual, și tot așa.)

La fel ca Hegel, Noica va întreprinde analiza figurilor silogistice (dar numai a primelor trei, cele aristotelice) cu ajutorul celor trei momente ale ființei: I, D, G, încercând să răspundă la întrebarea: Care din cei trei termeni poate fi mediu între ceilalți doi? Numai că, analizând figurile silogistice, Noica va săvârși trei inexactități. Cea dintâi este că, în ciuda a ceea ce spusese despre ambiguitatea bună a termenului mediu, el va reține în cursul analizei doar unul din sensurile termenului mediu, și anume pe acela de mijlocitor (intermediar). Cea de-a doua inexactitate este că perspectiva din care va face analiza figurilor silogistice

---

[133] „Oricum ar fi, cu un general nou, care scoate din inerția lui individualul, apar determinații care să nu mai reprezinte o simplă executare de comenzi. Acum, determinațiile devin un termen de intermediere între individual și general; ba chiar mediul devine «mediu» în dublu sens: nu numai de intermediere între primii doi termeni, ci și de învăluire a lor, ca un mediu în care ei își caută adeverirea. În logica lui Hermes, echivocul limbilor naturale (care nu este întâmplător, ci plin de sens adesea), departe de a nemulțumi, poate fi pus în valoare; iar un termen ca «mediu», care indică și mijlocire și bună învăluire, ar putea spune ceva reflexiunii logice." (*Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 436)

este cea a logicii tradiționale, conform căreia generalul este clasa inertă a individualurilor, iar determinația este atributul (proprietatea) individualului sau a generalului. Dintr-o asemenea perspectivă, individualul nu poate fi decât unul statistic, el fiind lipsit de mediu intern și trebuind să se subordoneze, grație unui raport de incluziune obișnuit, clasei de individualuri din care face parte, caz în care incluziunea este univocă: doar I-ul face parte din G, dar G-ul nu face parte din I, adică nu-l constituie. Urmarea acestor inexactități este că Noica ajunge să spună nu numai niște lucruri care se știau deja, dar care, pe deasupra, sunt împotriva spiritului propriei filozofii: că numai G-ul poate fi mijlocitor între I și D, în vreme ce D-ul nu poate să fie între I și G. Cât despre I, el nu poate fi mijlocitor între D și G decât în mod acccidental.

Or, dacă ar fi așa, atunci ontologia lui Noica nu poate sta în picioare, căci determinația, chiar și numai în rolul ei de intermediar, este obligatoriu să mijlocească între I și G, cum obligatoriu este ca, în spiritul filozofiei noiciene, un I să ajungă să-și extindă determinațiile în afara lui, asupra altor I-uri.

Cea de-a treia inexactitate este că, silit fiind de chiar forma rigidă a oricărui silogism, Noica gândește individualul, determinațiile și generalul ca pe niște entități *deja constituite*, silogismul reducându-se astfel doar la o schemă ce explică cum anume intră în legătură aceste entități, când de fapt la Noica silogismul trebuie să aibă rostul de a explica cum anume se constituie ele. Nu de inferență este vorba la Noica, adică de o trecere formală de la un termen la altul, ci de geneza a doi termeni dintr-un al treilea: cu alte cuvinte inferența este chiar geneza ontologică a termenilor inferați. Decurgerea individualului din general este chiar geneza individualului din element.

Simțind că analiza întreprinsă nu aduce nimic nou, Noica va formula, la finalul ei, două corecții importante.

Cea dintâi este că noțiunea de „mijlocitor" va primi un sens activ, el fiind înlocuit cu cel de „transportor"; nu va mai fi vorba, așadar, de simpla funcție de intermediere a unui termen între ceilalți doi, ci de transportarea unui termen prin intermediul altuia către cel de-al treilea. Cu alte cuvinte, G-ul își poate transfera D-urile asupra I-ului (G-ul este transportor al lui D în I), în schimb D-ul nu poate fi transportor al lui I în G, pentru ca, o dată cu a treia figură, I-ul să poată să-și transfere D-urile asupra unui G, dar numai în mod accidental (doar în domeniul științei, spune Noica, transferul e esențial, orice I purtând asupra generalului legic de care ascultă, grație inducției de tip științific.)

A doua corecție importantă săvârșită de Noica este precizarea că în silogism trebuie să opereze un general concret, nu unul abstract, acesta din urmă nefiind decât un individual universalizat (ceea ce în logică este totuna cu a spune că o noțiune individuală echivalează cu una generală: „omul" în genere înseamnă „toți oamenii"). Or, generalul concret prin excelență știm că este elementul, în vreme ce clasa lucrurilor individuale este generalul abstract. Dacă ne amintim însă că pentru Noica legea științifică este ea însăși un general abstract, atunci exemplul de mai sus, cel al inducției științifice ca ilustrare a figurii a treia silogistice, nu este valabil. Căci ori în silogism operează generalul concret, elementul, pe care științele nu îl pot surprinde, și atunci figura a treia silogistică nu redă inducția științifică, or, figura a treia corespunde inducției de la cazuri particulare la legea generală, dar atunci în silogism nu mai operează generalul concret, ci cel abstract, al legii științifice.

În ciuda celor două corecții efectuate, Noica nu va insista asupra lor, trecând la partea de metodologie și lăsând neîncheiată analiza figurilor silogistice, asupra cărora, de

altfel, nu va mai reveni până la sfârșitul cărții. Luată în sine, partea de metodologie, numărând șase capitole, tot atâtea câte precarități ontologice sunt, nu este altceva decât stabilirea unor corespondențe între cele șase precarități (judecăți) și felurite procedee logice pe care Noica le consideră nimerite a ilustra pe plan logic schema celor șase precarități.

Ceea ce este important în analiza pe care Noica o face figurilor silogistice nu este atât tipurile de judecăți pe care filozoful român le alege spre a ilustra prin exemple fiecare figură în parte, ci modul în care un moment al ființei poate juca rol de transportor al altuia către cel de-al treilea. De acest mod de transportare depinde nu numai geneza individualurilor, ci și împlinirea modelului ontologic, împlinire care presupune tocmai acest lucru: deschiderea a doi termeni către termenul lipsă, deschidere care, în fond, e tot o transportare a unui termen de către un altul către cel de-al treilea.

Păstrându-ne aici în limitele viziunii lui Noica, ceea ce se poate spune este că tocmai contrariul concluziei pe care o desprindea Noica din analiza figurii a doua, și anume că determinația nu poate fi mijlocitor între I și G, este premisa fundamentală a ontologiei noiciene. Determinația este termenul mediu prin excelență, atât în sensul de câmp învăluitor, cât și în cel de termen mijlocitor. Ea este cea care mijlocește între I și G, cum tot ea este cărămida de bază din care este alcătuit I-ul sau G-ul. (Distincția dintre I și G nu se face pe baza determinațiilor, ci pe baza limitei spațiale și a perceptibilității). În privința figurii întâi silogistice, concluzia lui Noica este în concordanță cu ontologia lui: elementul, ca general concret, își transferă determinațiile asupra individualurilor pe care le generează. Această figură ilustrează perfect distribuția indiviză și trecerea mediului extern în mediu intern. Cât despre figura

a treia, a cărei importanță e în mod repetat subliniată de Noica, concluzia ei, și anume că I-ul este transportor accidental de D-uri în G, ridică probleme de interpretare.

Mai întâi, și observația aceasta am făcut-o deja, I-ul nu transportă determinații către un G dinainte configurat, ci G-ul se configurează pe măsură ce I-ul își dă determinații. Mai precis, configurarea privește atât G-ul interior, cât și G-urile exterioare. Nu trebuie uitat că I-ul este interfața dintre două instanțe generale: Gi și Ge, mediul intern și mediul extern, ceea ce înseamnă că el este de la sine un mijlocitor între două generaluri, sau între general și determinații. Așadar, problema nu e de a arăta că I-ul este mijlocitor, ci de a dovedi cum anume poate un I, mijlocitor fiind, să fie totodată și învăluitor. Silogismul, cu schematismul lui rigid, nu îngăduie conceperea unei asemenea învăluiri. De învăluit, învăluiesc generalurile și atât, și numai dacă sunt înțelese drept câmpuri de determinații.

În al doilea rând, dacă transferul e doar accidental, atunci apariția unor noi elemente, prin crearea unor noi câmpuri de determinații pe seama unor individualuri exemplare, rămâne opera hazardului.

În al treilea rând, așa cum un element singur nu poate da naștere unui individual, nici un individual singur nu poate fi sursa unui element. Căci acesta este gândul din subsidiar al lui Noica: de a gândi un individual privilegiat (geniul[134]), ale cărui determinații „să molipsească" alte individualuri, generând astfel un nou element ce se

[134] „În definitiv s-a numit geniu (și există o genialitate și a naturii dacă știm s-o surprindem) tocmai cel care prescrie alte legi, fără a ni se spune întotdeauna că geniul s-a hrănit din substanța mediului său extern, pe care l-a prefăcut în mediu intern, într-o măsură atât de puternică, încât a sfârșit prin a face din sine un mediu extern pentru alte realități." (*Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 442.)

va distribui fără să se împartă în mediile interne ale altor individualuri. Numai că un element, înțeles drept câmp de determinații, nu poate să aibă originea într-un singur individual care, emanând un nou câmp, va prinde în el alte individualuri. Cu alte cuvinte, individualul, având limită proprie și fiind perceptibil, nu numai că nu poate fi un mediu învăluitor, dar nici măcar nu poate fi, de unul singur, sursa unui asemenea mediu. Nu poți spune că sursa vieții stă într-o singură celulă, ci în mai multe celule care au apărut simultan în mai multe locuri, din încrucișarea unor elemente. Nu poți spune că omul individual Eminescu a creat un câmp de determinații ce a fost preluat apoi de toți vorbitorii limbii române, fiindcă nu Eminescu singur a devenit elementul Eminescu în care trăim sau nu noi azi, ci determinațiile pe care și le-a dat Eminescu, poeziile lui, au conlucrat cu alte determinații ale altor oameni și au născut în final o constelație de valori și intuiții căreia obișnuim să-i dăm numele de „elementul Eminescu". Ceea ce a depins de individualul Eminescu a fost să devină un holomer și atât, adică un om purtător în sine al limbii române, dar restul, și anume redeschiderea părții către întregul vorbitorilor de limbă română cu formarea unei stihii culturale de tip eminescian, o stihie pe care românii o intuiesc spontan și pe care străinii o înregistrează fără să o înțeleagă, nu mai este rezultatul voinței eminesciene.

Și tot așa cum Eminescu este un holomer, Socrate nu poate fi unul, în ciuda a ceea ce spune Noica despre Socrate, și asta deoarece limba chiar este un element, în vreme ce condiția de muritor pe care Socrate și-a interiorizat-o prin conștientizare nu este unul. Condiția de muritor este o simplă determinație comună oamenilor și atât, ea nu are un statut general decât în sens statistic, adică exact în sensul pe care îl repudia Noica. Moartea nu este un element, așa cum viața sau limba sunt elemente. A ipostazia o

determinație comună a unor individualuri conferindu-i un statut de general concret înseamnă a gândi în spiritul logicii lui Ares. Moartea nici nu se distribuie fără să se împartă și nici nu cere o trecere a unui mediu extern într-un mediu intern. Moartea nu este un element care să se contrapună elementului numit viață, cum nici întunericul nu este opusul luminii.

Iar dacă condiția de muritor nu este un general concret care să poată fi interiorizat de individualurile umane, cu atât mai puțin poate exemplul șenilei să ilustreze trecerea mediului extern în mediul intern. Ceea ce l-a fascinat pe Noica la șenilă a fost întruchiparea cât se poate de concretă a ideii de „rezultat cu drum cu tot". Adevărul este rezultatul cu drum cu tot[135], așadar, nu doar ținta unui traseu, ci ținta împreună cu traseul care a dus până la ea. Sub sugestia acestui gând hegelian, Noica, în strădania de a găsi în realitatea lumii confirmări ale acestui gând filozofic, a sesizat că șenila, cu putința ei de a se plia pe un drum până într-atât încât să pară că face corp comun cu el, reprezintă un exemplu foarte bun a ceea ce înseamnă un vehicul care poate să se miște pe un drum preluând parcă drumul în el însuși. De aici și până la considerarea șenilei ca un exemplu nimerit al individualului care preia în sine generalul nu a mai fost decât un pas. Din păcate, exemplul lui Noica, deși este foarte plastic și sugerează

---

[135] Definiția îi aparține lui Hegel: „Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendete Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daß es wesentlich *Resultat*, daß es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist." (*Phänomenologie des Geistes*, p. 24, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970) — „Ceea ce este adevărat este întregul. Dar întregul este doar esența împlinită prin desfășurarea ei. Despre absolut trebuie spus că el este în mod esențial rezultat, că abia la sfârșit el este ceea ce este într-adevăr." (*t. a.*)

foarte bine ideea de pliere a unui individual pe generalul exterior, nu poate fi un exemplu valabil a ceea ce înseamnă trecere a exteriorului în interior, și asta pentru că șenila, ca orice produs al tehnicii, nu are un mediu intern, iar fără un mediu intern rezultat, procesul interiorizării mediului exterior nu are finalitate. Dacă totuși șenila ar avea un mediu intern, Noica ar fi trebuit să-l indice, ceea ce filozoful român, din păcate, nu face. Că drumul este generalul exterior și că șenila este individualul se înțelege, cum la fel de bine se înțelege că șenila, deplasându-se pe drum își dă niște determinații ce pot fi privite ca fiind atât ale șenilei, cât și ale drumului. Ce nu se înțelege este în ce anume constă mediul intern al șenilei, fiindcă șenila nu este nici organism și nici individual uman înzestrat cu spirit, deci ea nu are nici informație interioară și nici acea facultate predilectă a interiorizării care este spiritul uman.

La Noica mediul intern este gândit în termeni de in-formație, adică de formă interioară care ghidează comportamentul individualului. Informația este o măsură inversă a entropiei, adică a dezordinii: cu cât informația este mai multă cu atât dezordinea este mai mică, ceea ce înseamnă că într-un individual există atâta ordine (a se citi atâta ființă) câtă informație există în el. Generalul interior al unui individual este chiar informația pe care el o poartă în sine, principiul lui de ordine, codul lui genetic, numărul încifrat în el. Tot efortul ontologic al lui Noica a fost să descrie în termeni filozofici procesul de trecere de la haos, adică de la dezordinea purtătoare de entropie mare, la starea de ordine a lumii, adică la starea purtătoare de entropie mică. Iar ordinea, care apare la Noica o dată cu apariția individualului, înseamnă tocmai ivirea informației în interiorul individualului. Această informație este chiar mediul intern al individualului, este matricea lui comportamentală. Or, șenila nu are un mediu intern, nu are informație,

deci nu preia nimic din afară în sine, așa cum face organismul biologic sau spiritul uman. În plus, Noica spune că șenila este un exemplu nimerit al mediului care se distribuie fără să se împartă, prin asta filozoful român înțelegând că „mediul extern al drumului se distribuie fără să se împartă în oricâte vehicule care au izbutit să atingă stadiul de vehicul cu drum cu tot"[136]. Mai întâi, drumul nu este o instanță activă care să se distribuie cu de la sine putere în vehiculele care merg pe el, în al doilea rând nici un vehicul nu poate atinge stadiul de vehicul cu drum cu tot decât dacă are viață, adică dacă este însuflețit, lucru care este valabil numai pentru organismul biologic și pentru spiritul uman. Chiar dacă încercăm să gândim la figurat fraza anterioară, spunându-ne că Noica sugerează metaforic un proces ontologic, nu se înțelege, din nou, care este mediul intern al vehiculului cu drum cu tot. Produsele tehnicii nu au mediu intern, deci nu sunt individualuri propriu-zise, adică logice.[137] Iar șenila, la rândul ei, nu este un individual propriu-zis.

Revenind la problema raționamentului, prin corespondențele pe care Noica le stabilește între termenii oricărui silogism — subiect, predicat și termen mediu — și momentele modelului ontologic — individual, general, determinații —, silogismul devine chipul pe care îl ia modelul ontologic atunci când este transpus în logică. Numai că, din tot ce am spus până acum despre silogism, nu

---

[136] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 443.

[137] „Ce aduce anume nou cibernetica față de tehnica obișnuită ni se pare că este *individualul*, mediul lui intern. Obiectele tehnicii nu aveau propriu-zis un caracter individual, căci nu posedă un mediu intern. Cibernetica creează realități individuale, întocmai organismelor, ce asimilează din afară ce le trebuie, se transformă și se mențin." (*Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 495.)

despre modelul ontologic am vorbit, ci despre elementul generator de individualuri, căci trecerea mediului extern în mediul intern nu privește modelul ontologic, ci elementul, sau mai precis, trecerea mediului extern în mediu intern este *premergătoare* formării modelului. Orice model ontologic apare prin distribuția indiviză a unor elemente și prin trecerea unor medii externe într-un mediu intern, dar din momentul în care modelul s-a format, singura trecere de care va mai fi vorba va fi cea complementară: trecerea mediului intern în cel extern, cu remarca că această trecere nu poate fi surprinsă de figura întâi și a doua silogistică. Rămâne așadar figura a treia, și așa se explică și interesul precumpănitor al lui Noica pentru această figură. Dar întrucât din ea nu se poate desprinde decât latura accidentală a unei inducții prin care individualul se deschide prin determinațiile lui către generalul exterior lui, Noica va fi silit să gândească un alt tip de înlănțuire, una nesilogistică, dar o înlănțuire care să-i dea putința de a descrie nu numai prima trecere, a exteriorului în interior, dar și trecerea complementară, a interiorului în exterior. Această nouă înlănțuire va purta numele de synalethism.

2. Judecățile noiciene

Cele șase judecăți corespund celor șase precarități din *Tratatul de ontologie* și ele sunt obținute de Noica prin același procedeu al combinațiilor de trei termeni luați câte doi, cu eliminarea perechilor tautologice. Fiecărei judecăți Noica îi dedică un capitol aparte, având grijă să indice, în cazul fiecăreia, un procedeu logic pe care îl consideră ilustrativ pentru acea judecată și, pe deasupra, Noica prezintă semnificația ontologică a respectivei judecăți, semnificație care corespunde de fapt etapei ontologice din cadrul procesului ontologic de generarare a individualurilor.

Procesul l-am înfățișat înainte prin Ge–De–I–Di–Gi, iar cine va urmări argumentația lui Noica din cele șase capitole de metodologie va observa că filozoful român descrie, prin intermediul fiecărei judecăți, o anumită secvență a algoritmului.

Noica își prezintă judecățile nu în ele însele, ci în perspectiva modelului ontologic către care tind ele. Fiecare judecată nu are sens decât în măsura în care cel de-al treilea termen, termenul lipsă, este gândit ca scop al uneia sau alteia dintre judecăți. Cu alte cuvinte, rostul unei judecăți este să-și obțină termenul lipsă, ea fiind chiar tendința aceasta de obținere a ceea ce lipsește. În fond, ceea ce definește o judecată e chiar termenul spre care se năzuiește, chiar dacă numele judecății e dat nu de termenul lipsă (așa cum se întâmplă în cazul maladiilor), ci de al doilea termen din cadrul unei perechi. Să le luăm pe rând.

Judecata determinantă (I–D) are drept procedeu corespondent inducția. Un individual își dă determinații, „în timp ce generalul nu este obținut, dar e căutat"[138]. Dar dacă nu ar fi fost obținut deja într-un fel, el nu ar putea fi căutat, ceea ce înseamnă că generalul este deja și că judecata determinantă surprinde doar secvența în care I-ul își dă acele determinații care să se potrivească cu cele ale generalului interior. De aceea, inducția nu e propriu-zis inducție, ci altceva. Iată de ce Noica vorbește în acest capitol de conversiunea determinațiilor I-ului către G-ul său propriu, conversiunea care poartă numele de anastrofie, semnificând buna cuplare a I-ului cu G-ul său interior. În lipsa cuplării apare catastrofia, adică o catastrofă ce echivalează cu neputința individualului de a se dezvolta potrivit legii sale interioare. *Judecata determinantă se referă așadar la un*

---

[138] *Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 465.

individual logic deja format. Nu G-ul este căutat propriu-zis; de vreme ce el este deja în interiorul individualui, ci setul de determinații care să fie pe măsura generalului interior. „Dar, astfel, anastrofia ar rămâne încă un simplu nume, ca și «inducția». Ceva mai adânc se petrece prin acoperirea determinațiilor: generalul, care era cu adevărat mediu extern pentru individual, iar nu un simplu termen extern căutat, devine acum mediu intern."[139]

Judecata generalizantă (D–G) are drept procedeu corespondent deducția. „Determinațiile sunt prinse într-un general și tind să obțină și să coboare la un individual potrivit."[140] Aici nu se mai poate spune, ca mai sus, că individualul nu ar putea fi obținut dacă nu ar fi deja prezent. *Căci judecata generalizantă corespunde elementului privit în sine*. „Dacă prima dată forma logică era trecerea mediului extern în mediu intern prin acțiunea (ridicare la general) a acestuia, acum forma logică poate fi: *distribuirea indiviză a mediului extern în medii interne diferite*."[141] Observația care se impune este că prima formă logică, judecata determinantă, nu surprindea trecerea mediului extern în mediu intern, ci doar relația I-ului cu un un mediu intern deja existent. Căci, riguros vorbind, trecerea mediului extern în mediu intern se petrece simultan cu distribuția indiviză. De aceea, D–G surprinde secvența elementului înainte de încrucișarea lui cu alte elemente.

Judecata realizantă (G–I) are drept procedeu corespondent invenția și „exprimă implântarea directă a generalului în individual"[142]. Numai că această implântare directă de care vorbește Noica corespunde întocmai trecerii mediului extern în mediu intern, adică surprinde nu

---

[139] *Ibidem*, p. 469.
[140] *Ibidem*, p. 473.
[141] *Ibidem*, p. 473.
[142] *Ibidem*, p. 477

numai încrucișarea elementelor într-un punct, ci și interiorizarea de către punct a elementelor. Asta înseamnă că cele spuse de Noica cu privire la judecata determinantă se potrivesc întocmai judecății realizante. Deosebirea ar fi că acum, cu judecata realizantă, este surprins *momentul încrucișării elementelor înainte de interiorizarea lor* într-un mediu intern. Avem generaluri și avem și punctul lor de intersecție, individualurile, dar nu avem încă un mediu intern și nici determinații pe măsura acestui mediu intern. Determinațiile cele noi trebuie abia de acum să fie date, adică inventate, spune Noica, de unde și numele procedeului corespunzător judecății realizante.

Judecata integrantă (I–G) are drept procedeu corespondent arta omonimă, adică arta integrării, iar integrarea „înseamnă ridicarea directă la general, fără mijlocirea determinațiilor"[143]. Ridicarea aceasta de care vorbește Noica este, pe de o parte, o cufundare în generalul interior, care joacă rolul de zestre de posibilități interioare ale individualului, căci generalul interior este chiar posibilul din interiorul I-ului. Pe de altă parte, ridicarea I-ului la general este chiar deschiderea I-ului către generalurile elementare din care a provenit. I-ul se racordează la elementele exterioare lui. „Procedeul ei principal [al integrantei — *n. a.*] ne pare a fi: *trecerea realului în posibil*. Precaritatea anterioară, realizanta, încerca să treacă posibilul în real, cu logica invenției. Acum în cadrul integrantei se trece, invers, realul în posibil. Realitatea individualului își pierde opacitatea în favoarea rostului, funcției lui, și astfel a formei înscrise în el."[144] Dacă este vorba de funcția lui, atunci avem de-a face cu mediul intern al I-ului, și abia apoi de generalurile exterioare I-ului. Prin urmare, judecata integrantă *surprinde*

[143] *Ibidem*, p. 483.
[144] *Ibidem*, p. 485.

mediul intern al I-ului, după formarea I-ului și din clipa în care el se deschide către mediul extern. Posibilul este interior realului individual.

Judecata delimitantă (G–D) are drept corespondent arta simbolizării, a formalismelor goale, căci avem de-a face cu un general fără individual și cu modulațiile posibile ale generalului. Suntem iarăși în lumea primordială a elementelor, la fel ca în cazul precarității G–D, o lume în care individualurile nu au apărut, iar elementele plutesc libere, fără suport individual. „La delimitantă lipsește tocmai individualul, și cu el orice mediu intern. Formalismele oferă medii externe *libere*."[145] Judecata delimitantă corespunde variațiilor, modulațiilor, perturbațiilor elementelor originare, adică delimitărilor pe care elementele le pun între ele fără a merge până la apariția I-urilor. Este o întrepătrundere a elementelor fără încrucișarea lor în puncte individuale. *Este momentul specificării (delimitării) elementelor, dar nu al individualizării lor.* „În generalul pe care îl reprezintă elementele originare se produc astfel delimitări. Nu limitezi și delimitezi limitatul, așadar individualul, ci aduci delimitări în masa amorfă a generalului. Spre deosebire însă de definiție, care fixează, delimitația este fluidă."[146]

Judecata particularizantă (D–I) are drept corespondent cibernetica, arta informației. „În sânul creativității tehnice însă disciplina ciberneticii poate ilustra cel mai bine exercițiul particularizantei, cu determinațiile libere (nelegate de nici un general) ale lumii exterioare, trecute, grație controlului și comenzii unui mecanism ori organism, în sistemul afirmării de sine a acestora. Ce aduce nou cibernetica față de tehnica obișnuită ni se pare că este *individualul*,

[145] *Ibidem*, p. 492.
[146] *Ibidem*, p. 491.

mediul lui intern."[147] Că determinațiile I-ului sunt libere, adică nelegate de nici un general, este o afirmație care are sens numai dacă se înțelege prin general orice alt general în afară de mediul lui intern. Altfel nu s-ar înțelege de ce tocmai aici, în cazul particularizantei, Noica simte nevoia să vorbească despre un mediu intern al unui individual care, purtător în sine de G, poate fi ilustrat foarte bine și prin judecata integrantă I–G. În rest, judecata particularizantă surprinde *secvența înmănuncherii determinațiilor într-un individual*, la fel ca și G–I.

3. Synalethismul

Abordând problema synalethismului, Noica va reveni asupra distincției tetic–tematic, distincție pe care am întâlnit-o în *Încercare asupra filozofiei tradiționale*. Teticul e un act uman, iar teza, fiind punerea a ceva de către mintea omului, este rezultatul gândirii noastre. Tematicul însă nu mai e rezultatul gândirii noastre și tema nu se capătă abia printr-un gând ce o instituie ca atare, ci tema precedă teza: ea este acel ceva de dinaintea punerii umane, adică este pro-punerea. Temele lumii sunt premergătoare gândirii umane despre lume. Mai întâi sunt într-o lume și abia apoi încep să gândesc pe marginea ei. Tot ce gândesc eu sunt teze privitoare la o temă de dinaintea oricărei teze, iar gândirea mea se străduiește să surprindă centre de ordine înlăuntrul temei în care mă aflam de la început. Aceste centre de ordine sunt chiar individualurile, căci, așa cum spuneam adineauri, ordinea și sensul sunt cu adevărat numai o dată cu apariția individualurilor. Într-o lume fără individualuri, adică într-o lume în care realitățile nu ar avea un contur propriu și nu ar fi perceptibile

[147] *Ibidem*, p. 495.

prin simțuri, gândirea umană nu ar putea emite nici o teză despre nimic. De la individualuri plecăm, iar ele sunt reazemul ontic al tezelor noastre, dar, pe măsură ce cunoaștem individualurile, ajungem, printr-un regres pe linia genealogică a genezei lor, la gândul existenței unor alte entități, al căror statut e altul decât cel al individualurilor. Aceste entități sunt elementele. Ele sunt tema prin excelență și tot ele sunt orizontul înlăuntrul căruia va apărea acel principiu de ordine pe care Noica îl va numi cuplul I–G, principul formator prin excelență. Câtă vreme există doar haos și elemente originare, cuplul I–G nu există, el apărând o dată cu individualul propriu-zis, individualul logic. Cu alte cuvinte, deși tema nu are chip individual, înlăuntrul ei vor apărea realitățile individuale. Haosul nu este un individual, cum nici elementele nu sunt individualuri. Aici, în acest stadiu primordial la lumii, ființa ca ființă nu există. Dacă ar exista, ea ar fi tema prin excelență, temeiul lumii, Dumnezeu. Numai că ființa ca ființă nu este temeiul lumii, ci doar principiul ei de ordine, sau, pentru a evita termenul de „principiu", al cărui înțeles de arheu poate crea confuzii, ființa ca ființă este criteriul de ordine al lumii. În lume este atâta ființă câtă ordine este în ea, iar criteriul ordinii este dat de modelul ontologic. Precizarea aceasta este esențială: Noica gândește ființa după tiparul entropiei și al informației, iar nu după modelul tradițional al ființei supreme. Spuneam că nu se poate argumenta de ce modelul ontologic are trei momente și nu mai multe sau mai puține, cum nu se poate argumenta nici de ce acest criteriu este imanent realității. Modelul este postulat de către Noica printr-o convenție terminologică pe care exegetul trebuie să o accepte ca atare. Dacă nu acceptăm convenția lui Noica, nu ne rămâne decât să acceptăm alte convenții, de pildă cea a unui criteriu de ordine în care avem două momente ale modelului sau patru, sau cinci, sau câte vor mai fi, dar atunci am ieșit din tărâmul exe-

gezei noiciene. Sarcina exegetului este să rămână în cadrul gândirii lui Noica, să-i accepte convențiile și să urmărească apoi coerențele și incoerențele discursului său, prin raportare permanentă la viziunea noiciană asupra lumii.

Orice ontologie este un edificiu teoretic și atât, adevărul ei nu stă în concordanța ontologiei cu realitatea, ci în coerența internă a edificiului ontologic, o coerență care, în ultimă instanță, nu ține de jargonul filozofului, ci de viziunea pe care acel jargon caută să o descrie cât mai bine. Când jargonul conține contradicții, cauza lor trebuie căutată fie în precaritatea reprezentării pe care filozoful o avea despre lume, fie în ambiția filozofului de a da răspuns unor probleme la care reprezentarea lui despre lume nu putea răspunde. Cu un exemplu pe care l-am dat deja, problema Unului-Multiplu își găsește un răspuns la Noica numai la nivelul ființei secunde (al elementelor), dar nu și la nivelul ființei ca ființă, și asta deoarece viziunea ontologică a lui Noica nu putea acoperi decât două paliere de existență, adică palierul lucrurilor individuale și pe cel al elementelor. Trecerea dincolo de aceste paliere, prin postularea curat speculativă a unui al treilea palier cu rol integrator, avea să-l silească pe Noica să gândească în termeni analogici, rezultatul fiind o alegorie antropomorfizantă ce avea darul să-i submineze sistemul ontologic. Iar la Noica, capitolul din *Tratat*... despre ființa ca ființă și devenință aduce cu o boltă prestigioasă, adăugată exclusiv din rațiuni de simetrie, sub greutatea căreia întregul edificiu se prăbușește la pământ. În lipsa unei reprezentări adecvate, despre ființa ca ființă se poate spune orice și în același timp opusul a orice, cum de altfel s-a și spus de-a lungul istoriei filozofiei tradiționale.

Numai că Noica avea o reprezentare proprie despre lume, o reprezentare pe care o regăsim în teoria synalethismului. Synalethismul din *Scrisori despre logica lui Hermes*

este algoritmul tetradic din *Încercare asupra filozofiei tradiționale*. De-a lungul celor 36 de ani câți numără intervalul dintre scrierea *Scrisorilor*... și cea a *Încercării*..., viziunea noiciană asupra lumii nu s-a schimbat, doar jargonul menit a prezenta această viziune a suferit modificări. Spuneam că silogismul, așa cum este gândit de Noica, surprinde cele două trăsături fundamentale ale elementului: trecerea mediului extern în mediu intern și distribuția indiviză a mediului extern în mai multe medii interne. Tema, ca mediu extern, se distribuie fără să se împartă în mediile interne ale I-urilor. În *Încercare*... însă, tema nu se distribuia indiviz în mai multe antiteme, ci dădea naștere unei singure antiteme care se racorda apoi, prin intermediul tezei, la tema inițială. Trecerea, în *Scrisori*... și în *Tratat*..., de la o singură temă la mai multe antiteme nu schimbă cu nimic schema de bază, ci doar terminologia: Noica renunță la antitemă și în locul ei pune individualul statistic, iar în locul tezei va așeza I–G-ul, adică individualul logic. Racordarea individualului desprins din general se va face pe seama generalului interior. Schema pe care o prezentam la capitolul respectiv era Ge – I – I-Gi – Ge. Sau: element – I statistic – I logic – element. Totul, la Noica, se petrece la granița dintre element și individual, iar synalethismul are valabilitate numai aici. În schimb, aplicarea synalethismului asupra celui de-al treilea palier, al ființei ca ființă, duce la un rezultat contrar ontologiei lui Noica, și anume la acceptarea unei ființe supreme care se află la originea haosului. Numai că haosul nu e precedat de nimic, el precedă totul și tot din el se va ivi, ca concept totalizator, ființa ca ființă. Ceea ce înseamnă că ființa ca ființă nu e temă și nu poate fi înfățișată sub forma synalethismului, doar elementul, ființa secundă, fiind tema prin excelență a ontologiei lui Noica. Poate că ar fi fost mai bine ca Noica să se mărginească la două paliere de existență,

fără postularea speculativă a celui de-al treilea; atunci, ontologia lui ar fi avut o coerență internă clară, chiar dacă acest lucru ar fi însemnat renunțarea la încercarea de a da un răspuns la prestigiosul paradox al Unului-Multiplu.

Dar dacă silogismul surprinde trecerea exteriorului în interior, el nu poate sesiza și trecerea complementară, a interiorului în exterior. Problema nu este doar de a explica cum apare individualul, ci de a mai spune și ce anume se petrece cu el după aceea. Ce anume se petrece știm acum: I-ul se deschide către elementele din care a provenit, racordându-se la temă. Această racordare corespunde ultimului pas, celui de-al patrulea, din synalethism. Deci synalethismul este precum un silogism căruia i s-a mai adăugat încă un pas, rezultatul fiind, formal cel puțin, un fel de polisilogism. Noica oferă un criteriu de identificare a synalethismului, sau mai precis o condiție de posibilitate a lui, spunând că: „Un synalethism este posibil în clipa când un individual se cuplează cu un general."[148] Dar criteriul acesta se potrivește la fel de bine și silogismului, căci, în fond, un silogism este posibil când un subiect se cuplează cu un predicat prin intermediul unui termen mediu. Și atunci unde e noutatea? Noutatea apare dacă gândul lui Noica este formulat altfel: *Synalethismul nu apare decât acolo unde un I și un G, rezultate din scindarea unui câmp, formează un raport în interiorul I-ului.* Abia acum perspectiva se limpezește, căci acum nu mai e vorba de cuplarea exterioară a unui I și a unui G care au ajuns, nu se știe cum, să intre într-un raport reciproc, ci este vorba de o cuplare a ceva individual cu ceea ce se află chiar în interiorul acelui ceva, cu nașterea unei tensiuni interioare ce împinge individualul să-și dea în continuare determinații. *Un synalethism nu apare decât acolo unde un I, rezultat din încrucișarea*

[148] *Ibidem*, p. 558.

mai multor câmpuri, le opune acestora propriul câmp interior. Fără tensiunea dintre câmpurile exterioare și cel interior, individualul nu s-ar putea racorda la exterior, ar fi inert, adică statistic, și atunci depășirea schematismului silogismului nu ar fi posibilă.

Cum individualul se află la interfața a două medii generale, el nu poate juca decât rol de mijlocitor, dar nu și de termen învăluitor. Cu alte cuvinte, individualul nu poate fi un câmp, adică un mediu. Și cum synalethismul, la fel ca silogismul, are nevoie de un termen mediu care să mijlocească și totodată să învăluie termenii înlănțuiți, înseamnă că I-ul nu poate juca rolul de termen mediu în synalethism. Individualul, spune Noica, „nu poate fi niciodată cu adevărat mediu învăluitor"[149], rămânând, așadar, ca rolul de termen mediu să fie preluat de G sau de D. În consecință, vom avea două tipuri principale de synalethisme, fiecare împărțindu-se în două subtipuri, în funcție de locul ocupat de I în cadrul pașilor 2 și 3 ai algoritmului tetradic.

În cazul synalethismului D-urilor, vom avea: D – Ge – I-Gi – D sau D – I – I-Gi – D, iar în cazul synalethismului G-ului: Ge – D – I-Gi – Ge sau Ge – I-Gi – D – Ge. Am indicat, prin particulele „e" și „i", statutul interior sau exterior al generalului. Toate aceste scheme literale sunt lipsite de orice sens dacă nu le gândim din perspectiva viziunii ontologice a lui Noica. Ele nu sunt decât variațiuni pe aceeași temă, cea a algoritmului tematic. Se observă că raportul I–G, notat cu I–Gi, se regăsește în fiecare synalethism, fiind marca de identificare a synalethismului. În schimb, într-un silogism nu vom avea niciodată o judecată de tipul I–Gi, nici în premise și nici în concluzie.

Raportul I–Gi va fi considerat de Noica nucleul de cristalizare a oricărei deveniri cu sens, principiul de informare,

[149] *Ibidem*, p. 576.

adică „informantul" sau *nisus formativus*. Fidel înclinației sale de a-și ilustra ideea informantului I–Gi prin exemple, Noica va descrie cinci modalități ale acestui raport: prepozițional, funcțional, cel de la multiplu la complex, de la parte la întreg și cel de la nedefinit la infinit. Întrucât nu sunt decât exemplificări ale unui gând pe care l-am nuanțat suficient în această lucrare, nu voi insista asupra lor. Ceea ce merită însă să fie reținut este că informantul lui Noica este modul propriu în care filozoful român a gândit problema informației, a ordinii și a dezordinii. Noica a fost un gânditor mult mai modern decât suntem înclinați să credem. Deși temele gândirii sale sunt tradiționale, Noica le-a abordat din perspectiva unei viziuni a secolului XX.

Ce este straniu este că Noica, deși spune că I-ul nu poate fi termen învăluitor, admite totuși posibilitatea unui synalethism al individualului, numai că exemplele de synalethism pe care le dă filozoful român sunt interpretate în mod sofistic, Noica recurgând de fiecare dată la un *petitio principii* în virtutea căruia concluzia la care ajunge era gândită deja în premise. Cu alte cuvinte, Noica alege ca punct de plecare a synalethismului individualul și obține la capătul lui raportul I–Gi. Numai că individualul singur nu-și poate crea un general interior, cum nici nu poate să fie mediu învăluitor. Să analizăm două din exemplele lui Noica date la capitolul „Synalethismul individualului".

Un exemplu este cel al „statuii" lui Condillac, adică al unui om înzestrat cu un singur simț, cel al mirosului, care reușește, numai pe baza acestui simț, să refacă întreaga lume de dorințe și sentimente ale unei conștiințe umane complete. Potrivit lui Condillac, simțul mirosului naște senzația olfactivă, aceasta naște atenția, atenția, la rândul ei dă naștere memoriei (facultatea generală), iar memoria poate reface întregul univers al unei conștiințe umane

normale. Numai că o senzație nu va putea genera niciodată atenția dacă facultatea atenției nu ar fi una înnăscută, cum nici atenția nu ar putea să dea naștere memoriei dacă omul nu ar avea de la început, înaintea oricărei senzații primite, facultatea înnăscută a memoriei. Cu alte cuvinte, conștiința individuală a statuii lui Condillac nu va putea să-și obțină generalitatea internă a memoriei decât dacă memoria era prezentă de la început în ea, caz în care conștiința individuală și rudimentară a statuii nu e deloc una rudimentară, ea având deja în sine tot ceea ce Condillac îi adaugă ulterior din afară. Ceea ce i se poate imputa lui Noica este că preia raționamentul fals al lui Condillac și îl prezintă ca și cum ar fi valabil, deși filozoful român știa foarte bine că exemplul lui Condillac este absurd, dovadă stând faptul că, cu mai bine de 50 de ani înainte, în teza sa de doctorat, chiar Noica era cel care punea în evidență netemeinicia filozofică a exemplului lui Condillac.[150]

Un alt exemplu interpretat sofistic de Noica este cel al mașinilor cu aburi. Aburul este privit de Noica ca o forță individuală (I) căreia la început omul i-a dat felurite aplicații (D) fără să o poată subordona unui principiu general (G). În clipa în care principiul general a fost găsit, și anume principiul bielei și al manivelei, s-a obținut, grație

[150] „Încercarea curioasă a lui Condillac de a reface, aproape exclusiv prin memorie, întreg câmpul de idei al conștiinței cunoscătoare, poate fi plină de ingeniozitate: ea ne pare esențial nefilozofică. E lesne de văzut cât de puțin favorizează desfășurarea spre ceva nou a spiritului afirmația unui Condillac: cu cât ai memorie mai multă, cu atât ai idei mai numeroase. Mitul acelei statui, înzestrată numai cu simțul mirosului și capabilă, într-o largă măsură prin această «senzație transformată» care e memoria, să capete idei particulare și chiar idei abstracte, e sortită să ilustreze antipodul vieții spiritului." (*Schiță pentru istoria lui Cum e cu putință ceva nou*, p. 328, Humanitas, București, 1995.)

cuplării individualului cu un general prin intermediul D-urilor, întruchiparea reală a unui synalethism: mașina cu aburi. Înlănțuirea propusă de Noica, prezentată simplificat, este 1. I – 2. D – 3. G – 4. I-G. Așadar, I-ul inițial, aburul, se regăsește la sfârșitul synalethismului sub forma cuplării cu un general. Raționamentul este falacios din trei motive. În primul rând, pentru că aburul nu este un individual, neavând un contur propriu. În al doilea rând, chiar admițând că aburul este un individual, el nu învăluie termenii puși în joc de Noica (vas care fierbe, om, bielă, manivelă), cu alte cuvinte termenii aceștia nu se desprind din abur, ci au o existență perfect independentă. Individualul „abur" nu poate fi termen mediu al synalethismului. În al treilea rând, agentul synalethismului, care trebuie să fie în acest caz individualul (căci avem un synalethism al individualului) nu este aburul, ci omul, acesta fiind de fapt adevăratul individual care declanșează synalethismul. Omul este cel care cuplează aburul cu principiul bielei cu manivela.

4. Mulțimile secunde

Teoria mulțimilor secunde, așa cum este dezvoltată de Noica în capitolele al nouăsprezecelea și al douăzecilea din *Scrisori...*, este o reluare a ideilor principale din *Tratatul de ontologie*. La prima vedere, Noica prezintă cele trei instanțe ale ființei — individualul, elementul și ființa ca ființă — cu ajutorul teoriei mulțimilor din algebră. În realitate, „mulțimea secundă", pe care Noica o propune drept o nouă ipostază a mulțimii din matematică, are prea puțin de-a face cu matematica, intenția filozofului român fiind cea de a separa răspicat viziunea logică obișnuită — cea în care o mulțime, fiind alcătuită din elemente având în comun aceeași proprietate, raportul de incluziune din

cadrul ei este unul univoc (elementul face parte din mulțime și mulțimea este alcătuită numai din elementele care au proprietatea definitorie a mulțimii) — de viziunea sa proprie. Potrivit acestei viziuni, o mulțime nu mai este o colecție inertă de elemente indiferente unele față de altele, ci ele, elementele mulțimii, sunt puncte aflate în vibrație care intră în rezonanță unele cu altele. Întregul rezultat din interacțiunea acestor puncte, și anume mulțimea, este la rândul lui o instanță pulsatorie, a cărei proprietate definitorie, distribuindu-se în fiecare punct, transformă punctul într-un element care poartă în sine calitatea întregului. Elementul încetează astfel de a mai fi o parte inclusă univoc într-un întreg, devenind în schimb o parte ce include la rândul ei ceva din constituția întregului, și anume proprietatea definitorie a mulțimii. Elementul e parte purtătoare de întreg, holofor sau holomer. Și nu numai că poartă în sine ceva din întreg, dar el se deschide către întregul din care a provenit. Această deschidere îmbracă două forme: compenetrarea elementelor între ele și ridicarea lor la puterea mulțimii căreia îi aparțin. Compenetrarea elementelor, spune Noica, este un proces curent, în schimb ridicarea câte unui element la puterea întregului este o excepție. Ridicarea la puterea întregului, care este o potențare a elementului, nu poate avea loc decât prin intermediul compenetrării. Dacă elementele nu se compenetrează, ele nu se pot potența.

Marea noutate pe care o introduce aici Noica este compenetrarea elementelor mulțimii, căci în nici un alt loc Noica nu vorbește despre relația individualurilor între ele. Peste tot, în ontologie, fusese vorba de relația dintre elemente și lucruri individuale, ca și de relația elementelor între ele, dar niciunde Noica nu abordase relația individualurilor între ele. Spuneam adineauri că în terminologia de care face uz în aceste două capitole (19 și 20)

o terminologie care este pliată pe jargonul matematic, Noica folosește termenul de „element" (element al mulțimii) ca sinonim pentru cel de „individual", în vreme ce mulțimea de aici corespunde elementului ontologic din *Tratat...*, adică ființei secunde. Fără păstrarea în minte a acestei schimbări terminologice, confuziile ce pot apărea în mintea cititorului vor fi frecvente, la un moment dat nemaiștiindu-se despre ce element vorbește Noica: despre elementul mulțimii (adică individual) sau despre element ca ființă secundă? Compenetrarea elementelor de aici nu e totuna cu întrepătrunderea elementelor din *Tratatul de ontologie*. De compenetrat, se compenetrează numai individualurile, de întrepătruns, se întrepătrund numai elementele ontologice. Așadar, elementul mulțimii nu e totuna cu elementul, ci e totuna cu individualul, în schimb mulțimea de elemente de aici e totuna cu elementul ontologic. În plus, când va vorbi de ființa ca ființă, Noica va folosi expresia de „concept al mulțimii", înțeles ca totalitatea finală a tuturor mulțimilor, o totalitate care nu este de la început, dar care se face.

Compenetrarea individualurilor vine să confirme ideea că synalethismul individualului nu este posibil. Pentru ca un astfel de synalethism să fie posibil, individualul ar trebui, în calitate de termen mediu, să fie mediu învăluitor, adică temă. Or Noica, precizând că individualurile se compenetrează, exclude posibilitatea ca un individual să învăluie alte individualuri. Iar fără o asemenea învăluire, care este opera generalurilor, synalethismul individualului nu este cu putință. Compenetrarea nu înseamnă nimic altceva decât schimb de determinații. Compenetrându-se, individualurile își schimbă între ele determinațiile, diversificându-le și modificându-le. Cu cât individualul este mai bine conturat și are un mediu intern mai puternic, cu atât puterea lui de a imprima altor individualuri

propriile determinații crește. Ne aflăm în plină selecție naturală. Un individual împrumută sau imită determinațiile unui individual mai puternic, iar, în cazurile de excepție, printr-o contagiune gradată, aceste determinații ajung să se extindă la nivelul întregii specii, adică la nivelul întregii mulțimi de elemente. Această extindere a unor determinații de la un singur individual la întreaga specie echivalează la Noica cu potențarea individualului. Individualul se ridică la puterea speciei, adică îi imprimă acesteia propriile însușiri, așa cum în lumea culturii, geniul își impune determinațiile sale semenilor, și așa cum, în lumea câmpurilor ondulatorii, un focar de unde ajunge să-și imprime propria frecvență asupra punctelor din jur. Nici o clipă nu este vorba, în această ridicare la putere, de transformarea individualului într-o specie, căci un individual nu este o specie, ci doar de migrarea unor determinații de la un individual spre altele. Tocmai de aceea, synalethismul individualului, cerând individualului să înceteze să fie individual pentru a deveni specie, nu poate fi posibil decât dacă, vorbind despre individual, ne referim de fapt la synalethismul generalului. Pentru că un individual nu poate fi specie, el nu-și poate distribui, fără să le împartă, propriile determinații. Tocmai de aceea distribuția indiviză nu se poate face decât dinspre specie către individual, nu și invers, adică numai din exterior către interior.

Compenetrarea individualurilor coincide la Noica cu trecerea mediului intern în cel extern, procesul invers distribuției indivize, adică invers trecerii mediului extern în mediul intern. Individualurile, schimbând între ele determinații, își exteriorizează fiecare în parte mediul intern, adică și-l manifestă. Atât poate să facă un individual, să-și manifeste determinațiile, în schimb el nu poate să le distribuie fără împărțire asupra altor individualuri. Tocmai de aceea Noica spune că elementele mulțimii nu se multiplică,

ci doar se diversifică. Doar mulțimea se multiplică în mai multe elemente, și asta fiindcă numai ea este un Unu-Multiplu.

Multiplicarea mulțimii înseamnă distribuția ei indiviză în elementele constitutive ei: mulțimea se închide în elemente conferindu-i fiecăruia proprietatea definitorie ei, iar elementul mulțimii se deschide apoi, prin intermediul aceleași proprietăți, către mulțimea originară. Închiderea mulțimii în element echivalează cu o depotențare a mulțimii, căci nu toată mulțimea intră în element, ci doar determinația ei definitorie. Această depotențare în care se află elementul va fi suplinită de ridicarea elementului la puterea mulțimii. Așadar, convențiile terminologice noiciene sunt: a) trecere a mediului extern în mediu intern = închidere = depotențare = distribuție indiviză și b) trecere a mediului intern în mediu extern = deschidere = potențare (prin compenetrare). Elementul mulțimii, adică individualul, este o închidere care se deschide, adică este închiderea în el a unei specii care se deschide către ea însăși prin intermediul individualului. Totul aduce cu un dialog al speciei cu ea însăși prin intermediul unor translatori individuali. Individualul, chiar și unul de excepție, nu poate exercita direct nici o influență asupra speciei, ci doar asupra individualurilor din cadrul speciei. Și totuși, potrivit acestei viziuni, procesul seamănă cu plimbarea acelorași determinații de la specie către individual și apoi de la individual la specie. Cum anume apar determinațiile noi în cadrul acestei viziuni? Căci din faptul că un individual își interiorizează determinațiile speciei sale pentru ca apoi să le rabateze asupra aceleiași specii nu se poate înțelege cum reușește un individual să-și dea noi determinații. El este ceea ce specia face din el să fie, și atunci cum poate el să aducă ceva nou în raport cu specia? Răspunsul stă în compenetrarea urmată de potențare. Individualurile

își schimbă între ele determinațiile, așadar le combină, iar din combinația lor pot rezulta determinații cu totul noi. Când acestea devin dominante în cadrul unui număr tot mai mare de individualuri, ele ajung treptat să se numere prin acele determinații care sunt definitorii pentru acea specie. Este pur și simplu vorba de o expansiune gradată, asemenea unei propagări din aproape în aproape, a unor determinații noi care, din clipa în care au devenit definitorii pentru specie, sunt condensate, prin distribuție indiviză, în fiecare exemplar al acelei specii. Expansiune urmată de contracție, și apoi contracție urmată de expansiune. Un model pulsatoriu a cărui valabilitate se extinde de la câmpurile oscilatorii la selecția darwiniană a speciilor, de la afinitatea monadelor lui Leibniz la teoria noiciană a geniului, de la codul genetic din biologie la teoria noiciană a numărului din matematică, de la teoria originii vieții la patologia spiritului contemporan, de la modulațiile verbului „a fi" la interpretarea *Luceafărului* eminescian ș.a.m.d. Noica reușise să reducă diversitatea enciclopedică a cunoștințelor sale la unitatea monofonică a unei singure idei. Reușise să le pună în ordine.

Spuneam că multiplicarea mulțimii secunde înseamnă închiderea ei în elementele ce-i sunt constitutive. Prin urmare, multiplicarea nu presupune o creștere a numărului de mulțimi, ci o condensare a mulțimii inițiale în nenumărate centre de ordine, care sunt tot atâtea individualuri. Întrucât fiecare individual poartă în sine determinația definitorie a mulțimii, Noica numește acest individual holomer, adică un element care are în sine propria mulțime. Un asemenea element purtător de mulțime poartă numele de „mulțime cu un singur element". Dacă nu se ține seama că ceea ce poartă de fapt elementul nu e mulțimea propriu-zisă a elementelor, ci doar trăsătura definitorie a mulțimii, atunci felul în care Noica introduce noțiunea de

„mulțime cu un singur element" va părea pur sofistic. Căci din faptul că un element e purtător al mulțimii (al determinațiilor ei definitorii) nu se poate trage concluzia, așa cum face Noica, că acel element este el însuși o mulțime, chiar dacă una cu un singur element. Dacă gândesc elementul ca mulțime cu un singur element, trebuie să precizez despre mulțimea a ce anume mai este vorba în acest caz. Despre mulțimea unor elemente nu poate fi vorba, căci elementul în cauză nu conține înlăuntrul lui alte elemente, și atunci nu poate fi vorba decât de o mulțime de determinații, adică de determinațiile definitorii mulțimii care s-au aglutinat acum în element. Și totuși, chiar și în acest caz, am o mulțime de determinații și nu o mulțime cu o singură determinație sau, ca în cazul nostru, cu un singur element. Ceea ce înseamnă că „mulțimea cu un singur element" nu are alt rost decât acela de a pune în evidență că fiecare element al mulțimii secunde este el însuși mulțimea determinațiilor care sunt definitorii mulțimii secunde. Atât și nimic mai mult. Altfel, formularea paradoxală a lui Noica rămâne un simplu fel de a vorbi. Și întrucât determinațiile mulțimii le găsesc în fiecare element în parte, se poate spune că mulțimea este elementul, fără ca elementul să fie mulțimea. Dar și invers, elementul nu este toată mulțimea de elemente, în timp ce mulțimea este, prin determinațiile ei, fiecare element. Regăsim aici contradicția unilaterală și identitatea unilaterală din *Încercare asupra filozofiei tradiționale*. Se observă ușor că identitatea sau contradicția unilaterală nu pot fi înțelese decât dacă privesc același raport din perspective diferite. O dată din perspectiva elementelor constitutive mulțimii, apoi din perspectiva determinațiilor definitorii mulțimii. Din perspectiva elementelor constitutive, vorbesc de contradicție, fiindcă elementul nu e mulțimea, iar din perspectiva determinațiilor vorbesc de identitate, fiindcă mulțimea

este elementul. Altfel, unilateralitatea acestui raport nu are nici un sens.

Despre mulțimea cu un singur element Noica spune că este un Unu-Multiplu. Este uimitoare tenacitatea cu care Noica a cercetat acest paradox, cum tot atât de uimitoare este și stăruința lui de a reformula în felurite variante soluția pe care i-o oferise modelul undei. Unda își distribuie indiviz frecvența în toate punctele prin care trece. Aceeași frecvență apare în mai multe puncte, deci același unul oscilator se distribuie intact într-un multiplu de puncte. Imaginea aceasta o regăsim acum în cazul mulțimii secunde. Mulțimea secundă își distribuie proprietățile în elemente sale, iar fiecare element are proprietățile mulțimii. Numai că elementul mulțimii nu este el însuși o mulțime secundă, pentru că atunci ar trebui el însuși să se distribuie fără să se împartă. Prin urmare, elementul nu poate fi o mulțime secundă, chiar dacă este numit mulțime cu un singur element. Dacă ar fi o asemenea mulțime secundă, Noica ar fi trebuit să spună acest lucru, numai că n-o spune. De aceea, expresia „mulțime cu un singur element" rămâne o formulare paradoxală dată unei intuiții neparadoxale: cea a undei.

Dacă un număr de elemente formează o mulțime, atunci acele elemente, prin compenetrare, formează conceptul mulțimii. Compenetrarea, spune Noica, înseamnă condensarea într-un concept.[151] Conceptul este cu atât mai bogat cu cât la compenetrare participă mai multe elemente. Spre deosebire de logica clasică, unde relația dintre sfera și conținutul unui concept este invers proporțională (cu cât conceptul are un conținut mai determinat cu atât clasa de obiecte la care se referă este mai mică), acum sfera

[151] *Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 517.

conceptului este proporțională cu conținutul lui. Cum se poate așa ceva? Numai în situația în care conceptul rezultat din condensarea mulțimilor este unitatea finală, totalizatoare a tuturor mulțimilor: ființa ca ființă. Această unitate finală nu este de la început, dar se face mereu. Conceptul se face pe trepte, iar dacă Ideea platoniciană aproximează conceptul lui Noica, atunci până și Ideea aceasta nu e dată de la început, ci se face mereu.

Ce înțelege aici Noica prin concept? Înțelege totalitatea focarelor de ordine de tip individual din cuprinsul lumii. Cu cât aceste focare (centre) sunt mai multe, cu atât cuprinsul lumii este mai dens, mai condensat, adică există cu atât mai multe individualuri în care modelul ontologic s-a împlinit. Căci aici, conținutul conceptului este numărul de întruchipări ale modelului ontologic, I–D–G, iar sfera lui este cuprinsul nonindividual al lumii în genere, adică totalitatea elementelor înțelese ca ipostaze ale ființei secunde. Așadar, conținutul conceptului este întruchiparea individuală a modelului ontologic, iar sfera lui este suma elementelor. „Nu conceptul, ci o simplă proprietate definește mulțimea, în timp ce mulțimea determină până la definiție conceptul. Acesta se face."[152]

Mă întorc la o formațiune logică pe care am prezentat-o deja: Ge – De – I – Di – Gi. Centrul ei este I-ul, adică focarul de ordine, ceea ce se află în stânga lui este exteriorul I-ului (de unde și D-urile și G-urile exterioare), iar ceea ce se află în dreapta lui este interiorul I-ului (de unde și D-urile și G-urile interioare). Stânga I-ului se referă la element, care este sfera conceptului, iar dreapta I-ului se referă la interiorul individualului, care este conținutul conceptului. Conceptul în întregul lui, cu conținut și sferă totodată, este individualul delimitat în afară de element (Ge–De)

[152] *Ibidem*, p. 517.

și în interior de doi (Di–Gi) dintre termenii modelului ontologic. Dacă I-ul este interfața, adică chiasmul în care se încrucișează exteriorul și interiorul, conceptul este chiasmul împreună cu interiorul și exteriorul ce se unesc în el. Exteriorul conceptului e suma elementelor (sfera conceptului), iar conceptul propriu-zis este modelul ontologic (conținutul conceptului). Să ne amintim acum ce spuneam la capitolul dedicat ființei ca ființă. Ființa ca ființa înseamnă deschiderea prin model a devenirii, adică deschiderea prin individual a elementului elementelor, devenința. Ființa ca ființă este chiar distribuirea indiviză (închiderea în individual) a elementelor plus deschiderea prin individual a elementelor închise în el. Ființa ca ființă este modelul din lucruri plus elementele din afara lucrurilor. Ființa ca ființă este așadar Ge–De–I–Di–Gi.

VI

ȘASE MALADII ALE SPIRITULUI CONTEMPORAN

Schema Ge–De–I–Di–Gi și perechea fundamentală element–individual se regăsesc în întregime în cartea *Șase maladii ale spiritului contemporan*. Cum însă individualul l-am privit până acum ca interfață a două entități generale — Ge și Gi — și cum determinațiile nu sunt decât verigile de legătură dintre aceste două instanțe, ele comportându-se ca niște entități ce trec dintr-o parte în cealaltă, prin hotarul despărțitor al limitei individuale, distincția dintre De și Di poate părea superfluă. Într-adevăr, Noica nu vorbește de determinații exterioare și determinații interioare, în schimb vorbește de determinațiile generalului și de determinațiile individualului. Și iarăși repet, toată dificultatea stă în stabilirea exactă a generalului la care se referă Noica, cel interior sau cel exterior, căci fără această distincție suprapunerea planurilor este inevitabilă, iar înțelegerea cărții nu e cu putință. Un cititor atent va constata că Noica, când vorbește de determinațiile generalului, se referă întotdeauna la Ge, iar când vorbește de cele ale I-ului, se referă la acele determinații pe care I-ul și le dă în conformitate cu Gi, dar niște determinații pe care și le dă întotdeauna *în afară*, exercitând astfel o influență asupra mediului înconjurător. Din acest motiv, determinațiile I-ului au întotdeauna un efect asupra mediului exterior. De aceea, determinațiile I-ului sunt chiar manifestarea în afară a I-ului, cu tot pleonasmul pe care îl implică această

exprimare. Același cititor atent va constata că Noica, când vorbește de Ge, folosește invariabil expresiile de „elemente", „fluizi", „emanații", „câmpuri", „specii", „lume suspendată" sau „lume în suspensie", însă atunci când vorbește de Gi, filozoful face uz de termeni precum „structură", „cod", „cifru", „informație". Din acest motiv, deși Noica nu precizează G-ul la care se referă, posibilitatea de a confunda cele două instanțe generale este exclusă. Lumea suspendată este una supra-individuală și pre-individuală, codul însă se referă la lumea intra-individuală. Așijderea, determinațiile Ge-ului sunt desemnate de Noica prin termeni ca „variații", „fluctuații" „nuanțări", „delimitații", „modulații" ale generalului. În schimb, acești termeni nu sunt folosiți de Noica atunci când e vorba de individual, filozoful precizând că modulațiile și fluctuațiile Ge-urile se „condensează", se „precipită" se „concentrează", se „fixează" sau se „ancorează" în realități de ordin individual. Aceasta înseamnă că I-ul e centrul stabil rezultat din concentrarea în același punct a mai multor Ge-uri.

Procedeul la care recurge Noica în această carte este cel al radiografiei unei realități prin intermediul grilei interpretative a modelului ontologic. Indiferent de exemplul asupra căruia se oprește, Noica aplică asupra lui schema I–D–G, străduindu-se, mai întâi, să identifice cui anume corespund cele trei momente în cadrul exemplului respectiv, și apoi, să indice care moment din cele trei lipsește în cazul acelui exemplu. Rezultatul este o radiografie a unei realități descrise din perspectiva trecerii de la diadă la o triadă. Punctul sensibil și vulnerabil al demonstrației noiciene stă în criteriul pe care îl folosește pentru a identifica cei trei termeni ai modelului. Altfel spus, Noica nu folosește un singur criteriu, el schimbând *ad libitum* unghiul de vedere din care descrie o realitate, ceea ce înseamnă că aceeași realitate, privită din alt unghi de vedere, va avea o altă radiografie I–D–G.

Mai precis, Noica foloseşte trei unghiuri de vedere când e să descrie precarităţile: 1) Punctul de vedere al ochiului lui Dumnezeu, când precaritatea e privită de sus, de sine stătător, fără o raportare implicită a ei la un individual omenesc; în acest caz, agentul mişcării, adică al împlinirii modelului, este chiar acea precaritate. În acest caz, precaritatea este autonomă, ea se mişcă singură, fără nici o intervenţie din afară. 2) Punctul de vedere al individualului omenesc, când precaritatea e privită în raport cu o fiinţă umană care este exterioară precarităţii, iar în acest caz, adevăratul agent al mişcării este omul, chiar dacă împlinirea modelului se face în afara lui; acum precaritatea nu mai este autonomă, ci depinde de om. 3) Punctul de vedere în care precaritatea este chiar omul, sau mai precis precaritatea îşi are sediul chiar în individualul omenesc, caz în care agentul împlinirii este însuşi omul, iar împlinirea modelului se face în om, nu în afara lui. În această situaţie, omul se împlineşte pe el însuşi sau, ceea ce e totuna, omul îşi împlineşte modelul al cărui purtător este.

În cazul fiecărei maladii trebuie precizat unghiul de vedere în care se aşază Noica, cum trebuie de asemenea precizat agentul împlinirii şi în ce măsura definiţia dată de Noica I-ului (I-ul are contur propriu, este perceptibil şi are un mediu intern) este respectată. Fără unghi de vedere, fără agent şi fără definiţie, discursul lui Noica poate părea un balet speculativ săvârşit după nişte reguli pe care filozoful le schimbă de la caz la caz. Urmărind aceste criterii, vom vedea că Noica nu este întotdeauna consecvent cu propriile reguli, asta neînsemnând însă că, în cea mai mare parte a cărţii, coerenţa discursului noician n-ar fi indubitabilă.

Să dau un exemplu intuitiv pentru a arăta cum anume se poate ca aceeaşi realitate, privită din unghiuri diferite de vedere, poate fi interpretată diferit cu ajutorul schemei

I–D–G. Cartea de pe masă este un obiect cu contur propriu, ea este ceva perceptibil, așadar este un lucru individual. Determinațiile cărții sunt toate trăsăturile pe care le poate avea cartea: mărime, număr de pagini, caracterul literelor, calitatea hârtiei etc. Generalul cărții este mesajul ei, informația cuprinsă în paginile sale, așadar mediul ei intern. O asemenea carte, privită din perspectiva ochiului lui Dumnezeu (căci așa am privit-o acum), este neîndoielnic un I–D–G ale cărui momente constitutive nu pot fi confundate între ele. Și acum schimb perspectiva și judec cartea din perspectiva unui individual omenesc pentru care acea carte este un obiect de lectură. De data aceasta, individualul va fi omul care citește cartea, iar cartea va fi o determinație pe care omul și-o dă în vederea atingerii unui scop personal, de pildă cultivarea. În acest caz, generalul va fi chiar scopul, adică gândul cu care acel om a citit cartea, căci orice gând, orice intenție, ține de mediul intern al omului care are acea intenție. Iată așadar cum, prin simpla schimbare a perspectivei din care privesc cartea, cele trei momente ale ființei ajung să desemneze trăsături diferite ale realității. În primul caz, cartea apărea ca fiind ea însăși un I–D–G, în al doilea caz, ea era doar o determinație în cadrul unei noi scheme I–D–G în care I-ul și G-ul se referă la om și nu la carte. În plus, în ambele cazuri, G-ul este un Gi, adică un general interior, aflat înlăuntrul individualului respectiv. Singura întrebare căreia ar mai trebui să i se dea un răspuns este în ce măsură cartea, având un mediu intern (informația din rândurile ei), este cu adevărat un individual. Amintindu-ne că individualul presupune o tensiune între mediul extern și mediul intern, o tensiune grație căreia mediul intern se deschide de la sine către cel din afară, atunci cartea, ca de altfel orice produs artistic sau tehnic, nu este un individual logic, și asta pentru că ea nu are o autonomie față de mediul extern. Ea nu are

viaţă, ea nu se poate deschide singură în afară, într-un cuvânt nu este o instanţă de la sine activă. Ea se află la discreţia celui care poate sau nu să întindă mâna spre a o deschide. Câtă vreme nu este deschisă, mediul ei intern nu se deschide în afară, statutul ei de individual fiind anulat chiar de această lipsă de tensiune permanentă între carte şi exterior. Un tablou părăsit într-un depozit de muzeu nu este decât un individual statistic şi, chiar dacă îl aşez pe peretele unui culoar al muzeului, numai privirea vizitatorilor este cea care creează o relaţie de tensiune, adică de deschidere între ceea ce se află în tablou şi ceea ce se află în afara lui. Tabloul, aidoma cărţii, nu se poate deschide de la sine în afară, deci nu este un individual propriu-zis. Mediul lui intern este unul inert, lipsit de viaţă, abia omul putând să dea viaţă acestui mediu intern. Iată cum, în funcţie de unghiul de vedere din care privesc, o carte sau un tablou arată altfel şi corespunde altei scheme.

Exact acesta este modul în care Noica procedează în *Şase maladii ale spiritului contemporan*: schimbă succesiv unghiurile de vedere prin prisma cărora descrie realitatea. Şi atunci nu se poate să nu ne întrebăm de ce simte nevoia Noica să schimbe unghiul de vedere atunci când îşi prezintă maladiile.

Răspunsul este deja ştiut: nu modelul ontologic este cel care dă, la Noica, structura realităţii, ci realitatea are deja o structură pe care modelul ontologic nu face decât să o descrie. Structura realităţii este dată la Noica de reprezentarea intuitivă pe care Noica o avea despre realitate, o reprezentare potrivit căreia lumea este o ierarhie alcătuită din trei paliere: 1) palierul Ge-ului (lumea extraindividuală a elementelor), 2) palierul I-urilor şi 3) palierul Gi (lumea intraindividuală). Racordarea palierului 3 la palierul 1, adică deschiderea Gi către Ge reprezintă pasul al patrulea al dialecticii tematice. Această ierarhie, atunci când este

gândită sub forma înlănțuirii unor etape, ia chipul algoritmului tetradic: 1) extraindividualul, 2) individualul, 3) intraindividualul, 4) racordarea intraindividualului la extraindividual. Aceasta este succesiunea de secvențe din cadrul viziunii ontologice a lui Noica, iar Noica descrie aceste secvențe cu ajutorul schemei I–D–G *fără să precizeze la care secvență ontologică se referă*. Cum schema I–D–G este o schemă fără identitate proprie, ea putându-se plia cu ușurință pe oricare din cele patru secvențe, Noica nu stabilește o corespondență univocă între o anumită precaritate și un anumit palier al realității: aceeași secvență poate fi descrisă cu ajutorul a cel puțin două precarități, ceea ce nu înseamnă că toate precaritățile pot fi aplicate descriptiv asupra fiecărei secvențe. De aici s-ar putea crede că schimbarea unghiului de vedere e dată de putința de a descrie aceeași secvență prin intermediul mai multor precarități, când de fapt lucrurile stau invers, schimbarea unghiului de vedere din care Noica descrie o precaritate printr-un anumit exemplu fiind dată de secvența (palierul ontologic) în care Noica așază acea precaritate. Prin urmare, nu am mai întâi un exemplu peste care apoi așez grila interpretativă a unei precarități sau alteia, alegând în final acea precaritate pe care o consider cea mai adecvată pentru descrierea exemplului, și nici nu aleg o precaritate căreia apoi îi caut, în marea de diversitate a lumii, exemplele cele mai potrivite pentru a o ilustra, ci aleg mai întâi un palier ontologic știind de la bun început ce precarități îi corespund acestui palier, pentru ca apoi să caut acele exemple care corespund palierului și implicit precarității.

Așadar, la întrebarea „Cum procedează de fapt Noica în *Șase maladii...*?", răspunsul este că filozoful român procedează oarecum invers decât i-ar fi dictat reprezentarea lui despre lume, adică în loc să prezinte ierarhia lumii și

apoi să precizeze, pentru fiecare palier în parte, care sunt precarităţile şi exemplele corespunzătoare lui, Noica alege o precaritate şi apoi o ilustrează prin exemple, *dar trece sub tăcere tocmai palierul căruia îi corespunde acel exemplu. Tocmai de aceea la Noica fiecare precaritate este ilustrată prin exemple aparţinând unor paliere diferite ale lumii. Şi tot de aceea schimbarea ordinii celor doi termeni din cadrul unei precarităţi nu modifică automat precaritatea.* Nu e îndeajuns să schimb, de pildă, pe I–G în G–I ca să am brusc de-a face cu o altă precaritate, şi asta deoarece statutul precarităţii e dat nu atât de ordinea termenilor din binomul respectiv, cât de palierul ontologic în care Noica aşază binomul. În cadrul aceluiaşi palier ontologic, I–G şi G–I vor semnifica aceeaşi maladie, dar din momentul în care îl aşez pe I–G la nivelul palierului 3 (intraindividual), iar pe G–I la nivelul palierului 1 (extraindividual), maladiile desemnate de aceste binomuri vor fi diferite. Lucrul acesta e valabil în toate cele şase maladii ale spiritului. Dacă parcurg cu privirea de la stânga la dreapta pe I–G şi apoi pe G–I, această simplă citire unidirecţională a binomului nu îmi dă cheia înţelegerii lui, şi asta pentru că, de la exemplu la exemplu, unghiul de vedere poate fi altul.

Totul, aşadar, stă în reaşezarea exemplelor lui Noica potrivit ierarhiei celor trei paliere. S-ar putea rescrie cartea lui Noica având drept criteriu nu cele şase precarităţi, ci cele trei paliere ale realităţii, prin ordonarea exemplelor lui Noica în „sertarul" fiecărui palier. Numai că, pentru o asemenea întreprindere, ar fi nevoie de o lucrare ale cărei dimensiuni să fie comparabile cu cele ale cărţii de faţă. Chiar dacă exemplele lui Noica sunt alese cu precădere din lumea omului, nu doar omul este bolnav în spiritul lui, ci şi realitatea poate fi privită ca fiind bolnavă în ea însăşi, dovadă că nu este maladie căreia Noica să nu-i găsească drept ilustrare un exemplu non-uman. Aici mă

voi mărgini să prezint precaritățile într-o altă ordine decât cea dată de Noica, dar indicând de fiecare dată 1) palierul (adică unghiul de vedere), 2) agentul precarității, 3) statutul exterior sau interior al generalului și 4) măsura în care Noica respectă definiția pe care el însuși o dăduse individualului.

Voi începe cu precaritățile caracterizate prin lipsa I-ului, apoi voi trece la cele definite prin lipsa D-urilor și voi încheia cu ultimele două, în care termenul lipsă este G-ul.

Precaritățile definite de carența I-ului sunt două, fiecare pereche fiind imaginea în oglindă a celeilalte: D–G (todetită) și G–D (atodetie).

Todetita este maladia în care carența individualului merge până la lipsa lui propriu-zisă. Avem de-a face, așadar, cu realități de ordin general (elemente, câmpuri) ce nu s-au condensat încă într-un centru individual. Ne aflăm pe palierul 1 al lumii, cel al perechii De–Ge, agentul mișcării este chiar precaritatea, iar unghiul de vedere este cel al ochiului lui Dumnezeu. Exemplele prin care Noica își ilustrează această maladie sunt luate din biologie și fizică. „Chiar în situațiile obiective ale realului, individualul poate uneori lipsi. Procese, instructurări și determinații pot să se desfășoare organizat în cuprinsul realității, fără să se ancoreze în ceva individual. Reluând exemplul biologic, se poate lesne închipui că la începuturi, sau astăzi încă, ceva de ordinul vieții s-a obținut, fără a se obține și organizarea sub specii; sau poate că ceva de ordinul speciilor, dacă nu specia însăși, s-a obținut în câte un caz, fără a se ajunge la exemplare individuale."[153] Todetita înseamnă doar partea a doua a exemplului lui Noica, adică specie fără exemplar individual, așadar există posibilitatea „ca

[153] *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Humanitas, București, 1997, p. 60.

un cod gata constituit, o specie de pildă, în care așadar, ca fiind specie, determinațiile s-au prins într-un general, să nu reușească a-și afla natura individuală corespunzătoare. Nu se întâmplă așa în domeniul vieții? Oricine, fără a fi biolog, poate înregistra faptul că, sub anumite împrejurări fortuite (climaterice, geologice, biologice), apar brusc în existență specii de noi vietăți, cărora nu codul și deci generalul le lipsea, ci condiția particulară de individualizare. Biologii ar fi poate datori să spună — dacă vor să filozofeze cât de cât, ca Monod și alții — cum existau acele specii fără exemplare individuale și *cât de vast* poate fi un asemenea domeniu al realităților generale ce *nu* au și statut de realități individuale."[154] Noica admite așadar posibilitatea universaliilor *ante rem*, adică a elementelor care plutesc într-o lume suspendată ce își așteaptă precipitarea în exemplare individuale. Celălalt exemplu, luat din fizică, este cel al spațiului și timpului gândite drept cadre absolute și invariabile ale mișcării, adică așa cum erau ele gândite înainte de Einstein. „Timpul absolut, închipuit de bunulsimț mult înainte de-a fi conceput de Newton, la fel ca spațiul absolut, sau ca ființa lui Parmenide, erau efectiv bolnave de perfecțiune. Nimic individual nu venea să le întineze, purtându-le spre vreo «realizare» a lor, așa cum nimic individual nu rezista în fața lor."[155]

De la palierul 1 Noica trece la palierul 3, exemplele lui privind de acum încolo numai ființa umană. Acum todetita se referă la orice năzuință umană de ordin general care nu reușește să-și găsească o întruchipare individuală. Unghiul de vedere este cel uman, iar agentul mișcării este individualul uman. Prin urmare, individualul care lipsește este altul decât individualul care săvârșește trecerea

[154] *Ibidem*, p. 65.
[155] *Ibidem*, pp. 52–53.

precarității în model: cu alte cuvinte, nu lipsește orice individual, ci numai acel individual pe care îl cere exemplul concret al lui Noica. Artiștii, vizionarii utopici și gânditorii politicii, trăind chinul și neputința de a da unui gând sau unei viziuni generale o expresie și o realitate individuală, sunt considerați de Noica ființe suferinde de todetită. Tot ce înseamnă exaltarea interioară în numele unui ideal căruia nu i se poate da o întruchipare reală reprezintă o formă de todetită. Se observă ușor că Noica se referă la individualul logic prin excelență, omul, al cărui Gi este echivalat de Noica cu orice gând, intenție, proiect sau ideal pentru care omul nu găsește o întruchipare individuală adecvată. Așadar avem două individualuri: ființa umană care este purtătoarea unui gând și întruchiparea individuală a gândului acelei ființe. Un individual este agent al precarității, celălalt este rezultatul precarității, dar un rezultat care nu apare. Schema completă ar fi atunci una de felul: I agent–Gi–D-uri–I lipsă. Definiția individualului este respectată.

Atodetia (G–D) este o maladie a lucidității, omul refuzând conștient orice realizare individuală a unui gând interior. Straniu este că Noica, deși definește maladia printr-o trăsătura pe care o poate avea numai omul, luciditatea, dă exemple de atodetie care corespund palierului 1 al lumii, nivelul elementelor, adică perechii Ge–De. Iar dacă, în cazul todetitei, accentul se punea pe *modulațiile* (De, determinațiile) câmpului, acum, în cazul atodetiei, accentul se pune pe *câmpul* (Ge) cu modulațiile (determinațiile) lui. Agentul mișcării e precaritatea, iar punctul de vedere e cel al ochiului lui Dumnezeu. „Întocmai omului care își nuanțează și revizuiește adevărurile, realitatea poate fi privită și ea ca punând în joc regularități, orânduiri, legi ce necontenit se specifică; dar făcând așa, ele se adaptează și modifică, sau măcar se nuanțează și redefinesc.

Evoluția speciilor, de pildă, se petrece prin educarea și transformarea lor, așadar prin delimitările generalului în noi modalități, care interesează prin ele însele, nu prin exemplarele individuale ce s-ar obține."[156]

Restul capitolului privește numai palierul 3, adică omul care refuză conștient transpunerea în realitate a unui gând general. Agentul mișcării e individualul din umbră, adică omul, iar rezultatul precarității este individualul ce se lasă așteptat. Operele lui Tolstoi și Kant sunt bolnave de atodetie. În *Război și pace*, personajele romanului sunt simple naturi generale cărora le lipsește vericitatea întruchipării în oameni reali. E vorba de măști și de simboluri umane, de caractere și de naturi, iar nu de indivizi propriu-ziși. Autorul *Criticii rațiunii pure* respinge orice recurs la realități individuale și la exemple. Accentul se pune pe generalități (categorii ale intelectului și sensibilității) și pe determinații (fenomenul, la Kant, spune Noica este o determinație a subiectului individual, dar el însuși, ca fenomen, nu este un individual). Iarăși, în aceste exemple, individualul care este agentul precarității este altul decât cel care trebuie să fie rezultatul precarității. Unghiul de vedere este cel al agentului mișcării, adică al omului. Definiția individualului este respectată. Schema ar fi identică cu cea de la todetită, deosebirea fiind dată de refuzul, nu de neputința I-ului uman: I agent–Gi–D-uri–I lipsă.

În fine, un alt exemplu de atodetie este cel al popoarelor și comunităților istorice în care individualul (persoana) a fost sacrificat în numele colectivității. Toate religiile sunt, potrivit lui Noica, o formă de atodetie în care exemplarul uman particular este jertfit de dragul unei idei sacre. De data aceasta, Noica pune semn de egalitate între popor, trib sau comunitate, pe de o parte, și individualul uman,

[156] *Ibidem*, pp. 114–115.

pe de alta. Or, poporul nu poate fi un individual, cum nici o epocă istorică nu poate fi una. Poporul este o entitate generală, adică un general concret care nu poate fi privit drept clasa statistică rezultată din însumarea tututor indivizilor. Cu alte cuvinte, poporul nu este un individual universalizat, adică un general abstract. El nu are contur, nu este perceptibil și nici nu are un mediu intern. Ceea ce înseamnă că, în acest exemplu, Noica se abate de la definiția individualului. Dacă acceptăm totuși că poporul este un individual, atunci avem de-a face din nou cu două individualuri: agentul precarității (poporul) și rezultatul precarității (individul uman sacrificat).

Următoarele două precarități sunt cele caracterizate prin lipsa determinațiilor: G–I (horetită) și I–G (ahoretie). Doar la simpla privire a acestor perechi de termeni, poți spune, intuitiv, că, în cazul celei dintâi, e vorba de un general care s-a condensat într-un individual (așadar de trecerea de la palierul 1 la palierul 2), iar, în cazul celei de-a doua, de un individual care poartă în sine un general (palierul 3). În primul caz ar fi vorba de Ge–I, în cel de-al doilea de I–Gi.

Horetita (G–I), interpretată de Noica nu atât ca o lipsă a D-urilor, cât ca o dereglare a lor, duce la precipitarea determinațiilor sau le încetinirea lor: I-ul fie își dă prea repede niște determinații inadecvate, fie amână la nesfârșit darea lor. E o maladie a voinței, spune Noica, spre deosebire de todetită (maladie a inteligenței) și catholită (maladie a sentimentului). Ca maladie a voinței, horetita îmbracă o formă acută (a nerăbdării) și una cronică (a amânării, a nehotărârii). Fiind vorba de voință, ne-am aștepta ca exemplele date de Noica să fie legate exclusiv de om, dar filozoful român dă trei exemple non-umane: Luceafărul, îngerii și specia saurienilor. Cele trei exemple se referă la trecerea de la palierul 1 la palierul 2, adică la încrucișarea unor

generaluri într-un punct individual, fără ca acel individual să reușească însă să-și mai dea în continuare determinații. Voință există, dar lipsește putința.

Luceafărul din poezia omonimă eminesciană este o instanță generală care nu numai că întâmpină piedici în încercarea de a se individualiza, dar pe deasupra, o dată individualizat, nu își poate da niște determinații care să-i confere individualității sale un statut durabil. Luceafărul nu poate rămâne în limitele unui contur individual pentru că nu își poate da determinații adecvate acestui contur. El vrea cu nerăbdare determinațiile iubirii, adică ale morții, iar natura sa generală nu poate consona cu sfârșitul și moartea. De aceea, pierind ca individual, Luceafărul rămâne în veșnicia elementului său general, dar un element fără chip și fără determinații umane. Luceafărul eminescian suferă de horetită acută. Deosebirea față de *Sentimentul românesc al ființei*, unde întâlnim interpretarea detaliată a poemului eminescian, este că aici, în *Șase maladii ale spiritului contemporan*, Noica vorbește de două vicisitudini ale Luceafărului: cea de-a nu se putea individualiza și cea de-a nu putea să-și dea determinații proprii chipului său individual. În *Sentimentul...*, Noica vorbește doar de prima vicisitudine, adică de todetită. Un detaliu important, care concordă cu viziunea câmpurilor din a căror întretăiere ia naștere un individual, este că Luceafărul nu se poate individualiza *singur*: el trebuie să se încrucișeze cu un alt general, cu apa mării, pentru a putea da naștere unui „mort frumos cu ochii vii / ce scânteie-n afară." Perspectiva în care se așază Noica atunci când vorbește despre Luceafăr este cea a ochiului lui Dumnezeu, iar agentul precarității este chiar precaritatea.

Al doilea exemplu este cel al îngerilor, aceștia suferind însă de o formă cronică de horetită. Nu mai este așadar vorba de o nerăbdare în darea unor determinații proprii,

ci în întârzirea *sine die* în darea oricăror determinații. Îngerilor nu li se întâmplă nimic, spune Noica. „Este atât de mult general întrupat în ființa lor individuală încât aceasta nu mai poate căpăta determinațiile proprii individualului și rămâne să fie — cum s-a întâmplat în unele viziuni medievale — de la început generală, fiecare înger fiind câte o specie."[157] Neavând determinații, nici măcar de loc și timp, îngerul este o făptură al cărei chip individual nu poate fi distins, ceea ce înseamnă că nu are de fapt chip individual. Orice individual este un *hic et nunc*, un „aici și acum", iar îngerul, neavând asemenea determinații, nici măcar individual nu este. Este specie goală, fără variații și fără determinări individuale. Fiind așa, îngerului i se potrivește tot atât de bine perechea G–D (mai precis Ge–De), adică precaritatea unui general cu specificările lui generale. Ceea ce nu precizează Noica este în ce anume constă natura generală a îngerilor. „În condiția angelică în care s-a așezat aici, generalul învăluie ca un duh bun toate manifestările, trecându-le într-o aceeași glorie și lumină."[158] Tot ce se poate spune este că îngerul e gândit de Noica ca un „suflet frumos", desprins de întinarea lumii, un suflet ale cărui determinații sunt transfigurate în așa fel încât ele încetează să aibă semnificații înnoitoare. Îngerul este ipostaza elementului, tot așa cum elementul lui Noica din *Tratat*... e gândit prin analogie cu sufletul lucrurilor. Numai că acel suflet nu doar învăluie din afară lucrurile, dar în plus ajunge să alcătuiască mediul lor intern, Gi, și atunci perechea de care este vorba acum este I–Gi, și nu Ge–I, caz în care am trecut în maladia complementară, a ahoretiei. Numai că îngerul nu are un general interior, el este suflet fără de suflet, duh lipsit de duh, și atunci Ge–I nu i se

[157] *Ibidem*, p. 78.
[158] *Ibidem*, p. 79.

potrivește. Perspectiva este cea a ochiului lui Dumnezeu, iar agentul precarității este precaritatea.

Al treilea exemplu este cel al saurienilor. „Este la fel ca în lumea vieții, unde de asemenea pare a se manifesta uneori nerăbdarea generalurilor (a speciilor) de a pătrunde în realitate și unde, în arheologia biologiei, figurează specii, deopotrivă bine codificate pe plan general cât și atestate pe plan individual, ca speciile de saurieni, dar fără ca exemplarele individuale respective să-și poată da determinații prin care să reușească a subzista cu adevărat. Este o geneză ratată — dar e o geneză."[159] Fragmentul acesta nu poate fi înțeles decât din punct de vedere al încercării nereușite de supraviețuire a unor individualuri din cadrul unei anumite specii de saurieni, căci din specia saurienilor fac parte reptile a căror existență durează și astăzi — șopârlele și cameleonii —, ceea ce înseamnă că Noica se referă la reptile a căror specie a dispărut. Dar atunci nu este vorba de saurieni care nu puteau să-și dea în genere determinații, ci de cei care nu au putut să-și dea tocmai acele determinații care să le asigure supraviețuirea. De subzistat au subzistat cu adevărat, numai că nu au supraviețuit pe timp îndelungat. (Noica folosește de regulă termenul de „subzistență" cu referire la generaluri, la elemente, și nu la individualuri. Individualul nu subzistă, ci este, în schimb elementul subzistă și totodată există.) Oricum ar fi, punctul de vedere este cel al ochiului lui Dumnezeu, iar agentul precarității este chiar precaritatea.

Restul capitolului conține exemple luate din lumea omului. Don Quijote, Nietzsche, Zarathustra, Ludovic la XIV-lea și Pygmalion suferă, potrivit lui Noica, de horetită. În toate aceste exemple, individualul uman, în numele unei misiuni generale pentru care se simte chemat, fie nu

[159] *Ibidem*, p. 72.

își dă determinații, fie își dă determinații inadecvate generalului propriu, dar *nota bene*, determinațiile ce sunt inadecvate generalului *interior*. Prin urmare, precaritatea în care ne aflăm este I–Gi și nu Ge–I. Deci suntem în plină ahoretie, nu în horetită. Agentul precarității este de fiecare dată omul, unghiul de vedere fiind cel al individualului uman. Indiferent la care dintre exemplele anterioare ne referim, Noica are în vedere misiunea sau idealul unor oameni, dar o misiune și un ideal cărora nu li se poate da determinații pe potriva lor. Iată de ce Noica, în cazul acestor exemple, vorbește de horetită în termeni de ahoretie. Căci chiar dacă nu e vorba de un refuz expres al determinațiilor (iar refuzul caracterizează ahoretia, nu horetita), este în schimb vorba de un raport între G-ul interior individualului și individualul care nu își dă determinații pe măsura acestui Gi. Chiar dacă s-ar obiecta că refuzul de a-ți da determinații e o formă contrară voinței de a-ți da cu orice preț determinații, întâmpinarea cea mai firească la o asemenea obiecție este aceea că refuzul este el însuși un act voluntar, căci individualul *vrea să nu-și dea* determinații, ceea ce înseamnă că refuzul tot o formă de voință este, el neputând fi confundat cu abulia cronică a celui care nu mai voiește nimic, nici măcar să refuze una sau alta dintre determinații pe care și le-ar putea da. De horetită propriu-zisă am fi putut vorbi dacă generalul din fiecare exemplu ar fi fost mai întâi unul exterior I-ului și apoi s-ar fi implântat în individual, numai că de fiecare dată e vorba de un Gi aflat deja în individual. Simpla inversare a ordinii celor doi termeni nu poate fi un criteriu de deosebire a horetitei de ahoretie, lucru pe care l-am pus de altfel în lumină ceva mai sus. Pentru a ști despre ce maladie este vorba în aceste exemple care, toate, pun în joc individualuri umane, nu e îndeajuns să spui G–I sau I–G, ci mai trebuie să precizezi statutul de exterioritate

sau de interioritate a G-ului. Când G-ul este interior și singurul raport invocat de Noica este cel dintre I și G-ul interior, atunci precaritatea în cauză nu poate fi identificată prin ordinea termenilor din binom, ci prin distincția pe care o introduce Noica în plan volitiv: voința I-ului de a-și da sau nu determinații. În nici un exemplu uman de ahoretie sau de horetită Noica nu vorbește de un general care să fie exterior individualului. Așadar s-ar părea că nu e vorba de o adaptare a I-ului la mediul său înconjurător, ci de bună conlucrare a I-ului cu G-ul său interior, numai că această conlucrare se face mereu pe seama unui mediu extern. Iată de ce supraviețuirea și dăinuirea în timp a unui individual este până la urmă o chestiune de osmoză reușită între Gi și Ge. Numai că G-ul exterior nu apare decât în exemplele pe care Noica le alege din domeniul non-umanului. Or, cine se mărginește la înțelegerea horetitei sau ahoretiei doar pe baza unei relații abstracte între un I și un G, fără a căuta să identifice în cazul fiecărui exemplu Gi-ul și Ge-ul în cauză, va trăi cu impresia stăruitoare că Noica se joacă de-a abstracțiunile, ceea ce nu ar fi un lucru prea grav dacă Noica chiar ar proceda astfel în această carte. Or, *Șase maladii...* este, dintre toate cărțile lui Noica, cea în care filozoful român gândește cel mai concret.

Sunt două exemple, în capitolul dedicat horetitei, care ridică probleme de interpretare în privința definiției date individualului. Cel dintâi exemplu este cel al vikingilor și semințiilor germanice, care nu au putut să-și dea în Europa niște determinații pe potriva sensului lor istoric. Cu alte cuvinte, determinațiile pe care și le-au dat ele în istorie, sub forma enclavelor etnice în mijlocul altor comunități sau a burgurilor izolate prin fortărețe în sânul altor popoare, nu au avut parte de o existență durabilă: mai devreme sau mai târziu ele s-au destrămat, fiind înghițite de lumea popoarelor din jur. Al doilea exemplu este cel al Spartei. Poporul

spartan, a cărui constituție ideală, bazată pe educație și război, a dat naștere unei comunități de războinici justițiari căreia i-au lipsit niște determinații pe măsura unei istorii de lungă durată. El s-a stins, asemenea vikingilor și stirpelor germanice. În ambele exemple, Noica privește poporul drept un individual (individualul din umbră, adică agentul precarității), și trebuie din nou să ne întrebăm în ce măsură comunitățile etnice pot fi asimilate unui individual uman sau suprauman. Aici sunt valabile aceleași obiecții pe care le-am formulat în cazul popoarelor suferind de atodetie.

Un exemplu aparte este cel al lui Pygmalion, și asta nu pentru că Noica ar schimba unghiul de vedere sau definiția dată individualului, ci pentru că acum, cu exemplul sculptorului îndrăgostit de propria și unica statuie ce-i ieșise din mâini, avem de-a face cu o variantă *sui generis* a horetitei, cea a *determinației unice*. Până acum, în exemplele în care era vorba de individualuri umane, individualul era purtătorul unui general pentru care nu putea să găsească determinații adecvate sau reușite. Acum însă avem de-a face cu un individual (Pygmalion) al cărui general, viziunea lui artistică, își găsește expresia într-o creație, într-un alt individual (Galateea), a cărui expresie este atât de reușită și atât de adecvată încât Pygmalion, îndrăgostindu-se de propria capodoperă, nu mai poate crea nimic. Pygmalion nu mai sculptează nimic, el nu-și mai dă nici o determinație ca sculptor, și asta pentru că, de la prima încercare, a reușit să-i dea viziunii sale artistice unica și deplina sa determinație sculpturală. Această determinație este una singură și întru totul reușită, dar totuși o determinație care, singură fiind, nu poate juca rolul de expresie completă a viziunii artistice a lui Pygmalion. Raportul dintre I și Gi, fiind reprezentat de o singură determinație, este unul precar. Ceea ce este demn de remarcat e că statuia,

deşi este ea însăşi un individual, nu poate fi, în raport cu individualul propriu-zis, Pygmalion, decât o determinaţie a acestuia. Regăsim astfel o idee pe care am pomenit-o în altă parte, şi anume că individualul statistic, când e raportat la un individual logic, devine o simplă determinaţie a acestuia din urmă. Statuia nu este un individual logic, cum cartea nu este un individual logic şi cum, de asemenea, produsele tehnicii nu sunt.

Ahoretia (I–G) este o maladie a luciditătii, presupunând refuzul voit, din partea individualului, a determinaţiilor adecvate generalului interior. Fiind o boală a luciditătii, exemplele pe care le alege Noica în acest capitol ar trebui să aparţină exclusiv lumii umane. Şi totuşi, Noica dă câteva exemple non-umane menite a ilustra o valabilitate mai largă a acestei precarităţi. Întrucât palierul consacrat prin excelenţă individualului uman este palierul 3, suntem siliţi, o dată cu aceste exemple non-umane, să-l părăsim. Ne vom muta pe palierul anterior acestuia, palierul 2, care corespunde domeniului acelor individualuri care sunt lipsite de mediu intern. Dar pentru că acum nu se mai poate vorbi de luciditate şi de refuz conştient al determinaţiilor, Noica va pune în locul lor ideea „absorbirii" sau a „confiscării" I-ului de către un G care este exterior acestuia, ceea ce înseamnă că locul în care ne aşezăm acum este cel al unor câmpuri care absorb individualul căruia i-au dat naştere, deci ne aflăm nu atât pe palierul 2, ci mai curând la întretăierea palierelor 1 şi 2. Ne-am aştepta aşadar ca Noica să dea exemple în care să avem de-a face cu „absorbirea directă, de către o natură generală, a individualului".[160] „Poţi închipui deci, pe urmele celor ce scriu oamenii de ştiinţă, nu numai substanţe care smulg şi atrag în organizaţia lor particulele altora, electroni de pildă; nu numai

[160] *Ibidem*, p. 91.

corpuri cosmice care prind în orbita lor alte corpuri, cum s-ar fi spus că ar fi prins Pământul corpul Lunii, dar și substanțe sau corpuri în care altele, integrate fiind cu totul, cu extincțiunea determinațiilor lor specifice, sunt astfel pur și simplu ahoretizate. În definitiv, orice «asimilare» obținută (mâncatul, despre care gândirea indiană vorbește atât de adânc) integrează într-o realitate cu generalitate mai sigură unele naturi individuale, care-i pot fi necesare spre a se deschide, doar ea, către noi determinații, în cazul că nici ea nu rămâne, ca natura anorganică, în letargia generalității ei."[161] În primul exemplu, nu se înțelege de ce electronii sunt individualuri, de vreme ce ei nu au contur, nu sunt perceptibili și nu au un mediu intern (aici avem de-a face mai degrabă cu precaritatea tautologică G–G, o expresie a letargiei generalității lumii anorganice, cum chiar Noica spune câteva rânduri mai jos). În al doilea exemplu, satelitul individual Luna este atras tot de un individual, Pământul, și nu de un general (caz în care avem o precaritate tot tautologică, de tipul I–I), iar în cel de-al treilea exemplu, asimilarea este gândită invers decât în exemplele predilecte ale lui Noica — marea sărată devenită sânge și mediul extern devenit mediu intern. Căci într-o asimilare propriu-zisă, individualul este cel care asimilează generalul exterior, și nu invers, ceea ce înseamnă că asimilarea corespunde unui binom de tipul Ge–I, iar nu unuia de tip I–G. Avem de-a face așadar cu exemple de horetită descrise în termeni de ahoretie. Întrucât ne aflăm la încrucișarea palierului 1 cu palierul 2, unghiul de vedere este cel al ochiului lui Dumnezeu, iar agentul precarității este chiar precaritatea. Toate cele trei exemple nu sunt o ilustrare a G–I-ului.

Celelalte exemple aparțin lumii omului. Orice natură umană extatică, a cărui ființă individuală este transpusă

[161] *Ibidem*, p. 91.

într-un general exterior ei, suferă de ahoretie. Mai mult, orice om care iubește suferă de ahoretie, căci „orice dragoste adevărată e dragoste de Dumnezeu", după vorba lui Scheler sau, în variantă biologică, orice iubire nu e una a individualului pe care îl iubești, ci a speciei pe care, fără să știi, o slujești prin intermediul acelui individual pe care îți închipui că îl iubești. Aici suntem pe palierele 3–1, unghiul de vedere este al individualului uman, generalul este fie Ge, fie Gi, după cum înțelegem conceptul de Dumnezeu și de specie: ca fiind în afara sau înăuntrul I-ului, sau ca fiind acel Gi care se racordează acum la Ge din care a provenit. Fișa clinică în care Noica se prezintă pe sine ca un caz tipic de ahoretie este un exemplu uimitor de cum poți scrie despre tine însuți cu o detașare aproape radiografică.

Ultimele două maladii, cele în care termenul care lipsește este generalul, sunt catholită (I–D) și acatholia (D–I).

Catholita (I–D) este maladia dată de carența G-ului. Potrivit principiului noician de individuație, I-ul nu apare decât acolo unde cel puțin două G-uri se intersectează, ceea ce înseamnă că, în lipsa oricărui general, apariția I-ului nu ar fi cu putință. Cum aici avem un individual deja constituit, lipsa generalului nu privește absența câmpurilor generale din a căror încrucișare s-a ivit individualul, ci numai pe cea a acelui general care este propriu individualului respectiv, adică a generalului interior. Într-un cuvânt, nu toate generalurile lipsesc, ci numai Gi. „În fapt, nimic nu este lipsit de sensuri generale, și așa cum orice realitate din prezent, vie sau moartă, are îndărătul ei câteva miliarde de ani, tot astfel ea este locul de încrucișare a nenumărate sensuri generale. Dar îi poate lipsi ori îi poate fi nesigur generalul *ei*, iar omul resimte unori în chip acut situația aceasta. E ca și cum i-ar trebui alt general, unul singur, pe măsura sa individuală, oricât le-ar avea pe

toate celelalte."[162] Exemplele alese de Noica țin, iarăși, de lumea non-umană și de cea umană. Din prima categorie face parte exemplul proteinelor și al protenoidelor.[163] Proteinele au un G, în vreme ce protenoidele nu, iar G-ul lor este chiar codul genetic căruia proteinele, spre deosebire de proteinoide, îi pot da ființă. Proteinele, prin combinația lor, au informație, au un Gi, proteinoidele nu. Primele sunt agentul ordinii, celelalte nu. În acest exemplu, individualul este fiecare moleculă de proteină (aminoacid) care, asemenea unei litere, se combină cu alte litere pentru a da naștere unui limbaj înzestrat cu sens general — codul genetic. Determinațiile individualului sunt chiar combinațiile în care intră aminoacizii individuali în încercarea lor de a obține un cod cu semnificație generală. Dacă trecem peste faptul că, în realitate, codul genetic nu este alcătuit din proteine, așa cum spune Noica, ci din baze nucleotidice care nu au nimic proteinic (aminoacidic) în ele, analogia după care Noica gândește proteinele, ca niște litere individuale ce se combină spre a da naștere unui limbaj, ridică probleme în privința consecvenței cu care Noica aplică definiția individualului. Altfel spus, molecula de proteină, privită

---

[162] *Ibidem*, p. 33.

[163] „Un exemplu izbitor pentru acest prim fel de a fi în precaritate, izvorât din manifestările oarbe, îl oferă biologia. În sânul acesteia s-a deosebit, pare-se, între protenoide și proteine. Primele au din plin elementele alcătuitoare ale secundelor, numai că literele lor, din codul genetic, sunt la întâmplare. Ele reprezintă așadar un fel de a fi perfect asigurat, dar care nu a putut duce până la o împlinire sorții de a fi. Abia proteinele, la care există o *ordine* a literelor, reușesc să dea viață, să ducă la ființa vieții. Protenoidele au litere, au chiar «cuvinte», dar acestea nu se constituie într-un limbaj, adică în ceva de ordin general. Protenoidele există peste tot. Realitatea trebuie să fie plină de substanțe sau procese ce au în ele elementele ordinii, dar nu au obținut ordinea, deci au rămas haotice." (*Ibidem*, p. 34.)

drept o literă dintr-un cod, nu este un individual întrucât nu are un mediu intern, adică informație, cum de asemenea litera în genere nu poate fi privită ca un individual. (Informația nu stă într-o singură moleculă de bază nucleotidă, ci în combinarea unui număr imens de asemenea molecule; în plus, informația nu este ceva interior moleculelor, nu este altceva decât ele, ci este chiar combinația moleculelor.) Să ne amintim că în *Scrisori despre logica lui Hermes*, Noica gândește litera ca ipostază a generalului[164], și nu a individualului. Faptul că Noica vede litera când ca un individual, când ca un general, nu se poate explica prin schimbarea unghiului de vedere din care filozoful român privește litera, ci prin folosirea inconsecventă a definiției date individualului. Riguros vorbind, litera nu este un individual, cum nu este nici un general. Ea este o simplă determinație care poate intra în alcătuirea unui cuvânt, atât și nimic mai mult.

Exemplele date de Noica din lumea umană aduc în prim-plan distincția dintre o carență a generalului care nu este însoțită de conștiința acestei carențe (Don Juan, fiul risipitor, celții) și o carență a cărei conștiință este prezentă (omul lucid în genere, Kierkegaard). În primul caz, individualul uman nu știe ce-i lipsește, determinațiile pe care și le dă proliferând în gol și în chip orbește. Neștiind ce-i lipsește, individualul se poartă ca și cum nu i-ar lipsi nimic. În cel de-al doilea caz, omul este conștient de ceea ce îi lipsește, fără a putea însă să acopere acea lipsă decât prin

---

[164] „Generalul cel mai pur este, într-un anumit sens, litera. E caracteristic pentru arta simbolizării faptul că nu alege pentru exercițiul ei «simboluri» (care s-ar referi totuși la ceva, sau ar fi simboluri a ceva), ci semne, iar dintre semne alege de preferință litera. Aceasta din urmă reprezintă ultimul semn cu sens de semn, dar fără semnificație." (*Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, pp. 489–490.)

inventarea unor surogate de generaluri. Toate aceste exemple lasă deschisă posibilitatea carenței unui general care poate fi tot atât de bine interior sau exterior. Unghiul de vedere în care se așază Noica este cel al ochiului lui Dumnezeu, agentul precarității fiind chiar individualul din cadrul acelei precarități. Definiția individualului, în aceste exemple, este respectată întocmai de către Noica, cu excepția exemplului privitor la celți. Pentru Noica, poporul celtic, așadar un individual colectiv, nu a reușit să dea naștere, prin determinațiile lui istorice, unei ordini generale de rangul statului. Celții nu avut stat, deci nu au avut un general istoric. Din nou se cuvine să ne întrebăm în ce măsură poporul este un individual colectiv, adică universalizat, sau mai degrabă un general concret. Restul exemplelor sunt neproblematice din punct de vedere al interpretării. Agitația fără sens a omului contemporan, lipsa de finalitate a vieții, inexistența lui Dumnezeu și absurditatea fără de leac a lumii în care trăim sunt, toate, forme de catholită.

Acatholia (D–I), maladie a lucidității, cere refuzul conștient și voluntar al generalului. De această dată nu mai e vorba de neputința de a găsi în afara ta sau în tine un sens general căruia să i te supui, ci de respingerea oricărui sens, chiar și atunci când el există. Expresia curentă a acestei maladii este civilizația lumii contemporane. Lumea civilizată, prin acumularea atâtor reușite tehnice și științifice, este ca un paradis al luxuriantei materiale căruia îi lipsește însă un sens. Trăim bine, dar fără rost și, pe deasupra, nici nu mai acceptăm ideea că am putea avea un rost a cărui semnificație să depășească lumea de aici. Totul e aici și acum, într-o deplinătate exuberantă a unor determinații pe care oamenii și le dau de dragul lor înșiși. Spiritul anglo-saxon, empirismul, pozitivismul și pragmatismul sunt tot atâtea forme de acatholie contemporană. Interesant este că Noica folosește aici un exemplu de care face uz și în *Scrisori despre logica lui Hermes* — cibernetica, care acolo

corespundea judecății particularizante (D–I) —, dar un exemplu pe care Noica îl interpretează diferit în cele două cărți. În *Scrisori...*, particularizanta avea drept exemplu ilustrativ în realitatea lumii închiderea câmpului de determinații într-o realitate individuală înzestrată cu un mediu intern. Tehnica în genere „își propune ca din materialele, procesele și energia exterioară, ca tot atâtea determinații ce-i stau la dispoziție, să facă o împachetare și concentrație într-un mecanism care să dea un rezultat, un proces ori un produs anumit"[165], iar dintre procedeele tehnice, cibernetica are privilegiul de a da naștere unor „realități individuale, întocmai organismelor, ce asimilează din afară ce le trebuie, se transformă și se mențin"[166]. Asemenea organisme tehnice au, spre deosebire de produsele curente ale tehnicii, un Gi, ceea ce înseamnă că ele nu mai suferă de o carență a generalului și cu atât mai puțin de un refuz al lui. Prin urmare, cibernetica, așa cum este gândită în *Scrisori...*, nu poate intra în categoria acatholiei. Și totuși Noica vorbește de cibernetică ca de o ipostază a acatholiei de care suferă spiritul care domină lumea contemporană, spiritul anglo-saxon.[167] Explicația stă în faptul că Noica schimbă unghiul de vedere din care judecă precaritatea D–I. În *Scrisori...*, particularizanta era privită de pe poziția

---

[165] *Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 495.

[166] *Ibidem*, p. 495.

[167] „Să ne gândim, dincolo de limbă, la valorile societății și civilizației contemporane, care aproape toate sunt de sorginte anglo-saxonă, începând de jos de tot, cu jocul sportul, dansul, [...] trecând prin stofe, îmbrăcăminte, salon [...] spre a ajunge la mașină și electricitate, care sunt sigur creații sau descoperiri ale spiritului anglo-saxon, și cibernetica de astăzi [...] spre a ajunge la cultul exactității în locul adevărului și la această logică matematică a cărei origine anglo-saxonă n-o poate contesta nimeni." (*Șase maladii ale spiritului contemporan*, Humanitas, București, 1997, pp. 137–138.)

ochiului lui Dumnezeu, pe când în *Șase maladii...* unghiul de vedere din care aceeași precaritate este privită e cea a individualului omenesc. Omul își dă determinația tehnică a ciberneticii, dar nu poate să o subordoneze unui scop. O determinație alături de atâtea altele, aceasta este cibernetica când e să fie gândită din perspectiva individualului uman.

Șase maladii... este o carte în care ființa este gândită de Noica în termeni de ordine și entropie, adică în termeni de informație și haos. Ordinea și informația apar propriu-zis o dată cu individualul, și întreaga carte este de fapt un discurs despre dereglările prin care trece individualul uman sau non-uman în ipostaza lui de centru de cristalizare a ordinii lumii. Ceea ce am spus și în alte părți, și anume că ființa ca ființă este doar principiul de ordine al lumii și nu temeiul ei, se regăsește și aici. Ființa ca ființă, adică existența și esența lumii puse laolaltă, e criteriul unei ordini care nu poate apărea decât sub forma unui individual. Tocmai de aceea, ființa ca ființă e condensarea în individual a unor elemente și apoi deschiderea individualurilor către lumea elementelor din care au provenit, ființa ca ființă fiind acea „deschidere, prin model, a devenirii". Individualul este concentrarea într-un punct a unei lumi suspendate, a unei lumi în suspensie, care este tocmai lumea elementelor. Fără concentrarea în individual, variațiile din cadrul câmpurilor elementare ar rămâne să plutească libere într-o lume suspendată. „Lăsate libere, manifestările lumii și ale omului reprezintă și haosul lor. Le trebuie o fixație și un adevăr. Adevărul norilor din văzduh este ploaia. *Este* tot ce e acum și aici. Ultimul criteriu al ființei, și deci al ordinii, din această perspectivă, este individualul."[168]

---

[168] *Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 140.

VII

SENTIMENTUL ROMÂNESC AL FIINȚEI

Deși scrisă înainte de *Șase maladii ale spiritului contemporan*, *Sentimentul românesc al ființei* (1976) conține în paginile ei aceeași viziune ontologică, o viziune în care palierele lumii se regăsesc întocmai, cu deosebirea că acum, în această carte, Noica își ilustrează teoria prin exemple luate din limba română sau prin câteva creații literare. Din acest motiv, prepoziția „întru" și modulațiile verbului „a fi" sunt doar aplicații ale teoriei lui Noica și nu punctul de plecare al elaborării acestei teorii, așa cum susține Noica. Cu alte cuvinte, nu există o viziune românească asupra ființei, ci doar o teorie noiciană despre ființă, dar o teorie pe care filozoful român o ilustrează prin exemple luate din cultura română. Așa cum în *Șase maladii...* cele șase precarități ontologice își găseau, drept corespondent real, tot atâtea dereglări benefice ale spiritului uman, tot așa aici, în *Sentimentul românesc...*, modulațiile verbului „a fi" și prepoziția „întru" reprezintă o altă formă prin care Noica își găsea, în realitatea lumii, o confirmare concretă a gândului propriu.

Dacă în *Scrisori...* Noica vorbea de o suită de situații logice al cărei rost era de a culmina în ideea unui câmp logic, cel al holomerului, acum Noica vorbește, conform aceleași scheme, de o serie de situații ale ființei menite a reda o „imagine mai orchestrată"[169] a ființei. Situațiile

---

[169] *Sentimentul românesc al ființei*, Humanitas, București, 1996, p. 49.

acestea se vor numi modulațiile lui „a fi" și ele, aidoma, celor șase precarități, reprezintă treptele de organizare a ierarhiei lumii. „În descrierea ființei întreprinsă de limba noastră, ființa este astfel urmărită treaptă cu treaptă, ca și când ar fi vorba de un demers organizat."[170] Demersul chiar este unul organizat, numai că el este rezultatul gândirii lui Noica și nu al sedimentării în timp, în sânul limbii române, a unei viziuni ontologice. Nici un vorbitor nativ de limba română, oricât s-ar strădui, nu va putea să intuiască în cele șase modulații ale lui „a fi" o reprezentare coerentă a lumii, iar dacă totuși o asemenea reprezentare există este pentru că ea, aparținând de la început lui Noica, a fost aplicată cu migală și exactitate asupra acelor cuvinte și expresii pe care filozoful român le-a considerat cele mai nimerite spre a-i adeveri gândul. Avantajul unei asemenea strategii discursive este că dă cercetării o nuanță impersonală și oarecum obiectivă, cercetarea nemaiaducând cu lupta speculativă a unei singure minți filozofice, o minte a cărei subiectivitate, fiind indelebilă, constrânge gânditorul la efortul de a mai trebui să și convingă, ci totul capătă alura unei scoateri din latență a unei viziuni ontologice față de care singurul merit al lui Noica ar fi acela că a scos-o la lumină. În felul acesta, meritul propriu-zis ar fi al poporului în care te-ai născut și a cărui viziune nu ai făcut decât să o preiei în cărțile tale. În realitate, meritul este în întregime al lui Noica, cum și viziunea ontologică este în întregime a lui. Dacă astăzi vorbim de „întru", de „sinele și sinea" sau de „închiderea care se deschide" este pentru că acest om, ivindu-se aici, a proiectat asupra noastră o viziune filozofică pe care, în lipsa lui, nu am fi avut-o nicicând.

În ontologia lui Noica, închiderea nu apare decât acolo unde apare individualul. Fără închiderea (întretăierea,

[170] *Ibidem*, p. 44.

concentrarea) a cel puțin două câmpuri elementare într-un individual, ordinea nu ar putea apărea. Acest principiu de individuație se regăsește în prepoziția „întru" din *Sentimentul românesc al ființei*. Întru este o „închidere care se deschide", este concentrarea într-un punct a cel puțin două elemente și deschiderea prin acel punct a ceea ce s-a format în interiorul punctului. Acest principiu al individuației se regăsește întocmai în „Introducerea" cărții, unde Noica, vorbind despre poporul român ca de o închidere care se deschide și relevând șase ipostaze ale deschiderii noastre către lume, scrie că „civilizația noastră este întru două lumi": „Vestul cu Extremul Vest și Orientul Apropiat cu Extremul Orient, două lumi a căror întâlnire stă să se producă. Nicăieri situația «închiderii ce se poate deschide» nu apare cu atâta relief istoric: două lumi masive închid, în întâlnirea lor, o comunitate, care în loc să fie strivită de ele, ca la o răscruce, poate să se deschidă către ele și, mai ales, *să le deschidă una către alta*."[171] Postulând că „întru" este o întrebare, Noica va pune în evidență șase funcții ale întrebării, precizând că „funcțiile întrebării nu sunt străine de situațiile ființei"[172]. Deși, în ordinea expunerii, Noica descrie funcțiile întrebării înaintea celor șase modulații ale lui „a fi", este vădit că filozoful procedează invers, prezentând funcțiile întrebării după calapodul celor șase precarități, fără ca asta să însemne că se poate stabili o corespondență univocă între o funcție și o anumită întrebare. Altfel spus, nu se poate înțelege exact ce rost au funcțiile întrebării decât după ce a fost citit capitolul dedicat precarităților (modulațiilor lui „a fi"), ba mai mult, câtă vreme se încearcă a se găsi un criteriu în distingerea celor șase funcții numai pe baza capitolului dedicat întrebării

[171] *Ibidem*, p. 10.
[172] *Ibidem*, p. 28.

(capitol intitulat „Orizontul întrebării"), un asemenea criteriu nu va putea fi găsit, Noica lăsând impresia că indică în mod arbitrar aceste funcții și că ar fi putut foarte bine să propună, în locul acestora, unele cu totul diferite. Iată de ce prezentarea modulațiilor ființei trebuie să preceadă descrierea funcțiilor întrebării.

Prima modulație este „n-a fost să fie", ea purtând numele de ființă neîmplinită sau blocată. Ceea ce dă statut de neîmplinire, spune Noica, este lipsa generalului (adică a elementului). Această modulație corespunde precarității I–D din *Tratatul de ontologie* (catholita din *Șase maladii...*, judecata determinantă din *Scrisori...*). Ei îi corespunde, la nivelul întrebării, funcția de negare[173] a realității (*nu* a fost să fie).

A doua modulație este „era să fie", ea având numele de ființă suspendată. Ceea ce definește această modulație este lipsa individualului. Ea este lumea suspendată, supra-individuală din *Șase maladii...*, adică palierul 1 de existență. Modulația aceasta corespunde precarității D–G din *Tratat* (todetitei din *Șase maladii...* și judecății generalizante din *Scrisori...*). Corespunzător acestei ipostaze suspendate a ființei, Noica va vorbi, în cazul întrebării, despre funcția de suspendare a realității, dar și despre cea de negare a realității. (Un lucru era să fie, dar *nu* este).

A treia modulație este „va fi fiind", ea fiind numită de Noica ființă eventuală sau ființă în expansiune. De data aceasta nu I-ul lipsește și nici G-ul, ci determinațiile. Fiind vorba de o situație în expansiune, precaritatea corespunzătoare nu va fi G–I, așa cum am fi avut înclinația să spunem, grație ordinii din celelalte cărți, ci I–G. Individualul se deschide, adică intră în expansiune, către un G care poate fi unul tot atât de bine exterior, cât și interior,

[173] *Ibidem*, p. 28.

adică către un G ce se face pe măsură ce individualul își urmează expansiunea. Modulația aceasta, corespunzând precarității I–G din *Tratat...*, va avea drept corelat ahoretia din *Șase maladii...* și judecata integrantă din *Scrisori...* Întrucât în cazul acestei modulații lipsesc determinațiile, funcția întrebării ce corespunde ei este cea de nedeterminare[174], cu remarca că aici nedeterminarea e luată în înțelesul spontan și direct de lipsă de determinații (așadar nu ca lipsă a individualizării, așa cum spuneam anterior). Dar tot aici, grație deschiderii unui I către un G la puterea căruia se ridică I-ul, tot aici își află locul și funcția de redresare a întrebării. Individualul se redresează, adică se potențează, racordându-se la generalul câmpurilor din care a provenit.

A patra modulație este „ar fi să fie", ea purtând numele de ființă posibilă sau de ființă în concentrație. Fiind vorba de o concentrație, adică de o precipitare a unor elemente într-un punct individual, precaritatea corespunzătoare din *Tratat...* este G–I, iar corelatul din celelalte două cărți sunt horetita și judecata realizantă. Aici își găsește locul funcția de „organizare a nedeterminării" pe care o are întrebarea. Individualul, ca punct de cristalizare a ordinii, este focarul de organizare[175] a nedeterminării elementelor. Pentru că individualul este gândit nu în el însuși, ci din perspectivă răsturnată, adică dinspre elementele care îl generează, funcția de răsturnare și inversare a realității își are locul aici.

A cincea modulație e „este să fie", ea având numele de ființă a intrării în ființă, sau ființă iminentă. Ființa nu poate să nu fie, ea stă să fie și e gata să fie, nimeni nemaiputând să o împiedice în apariția ei, și asta pentru că legea,

---

[174] *Ibidem*, p. 28.

[175] *Ibidem*, pp. 20–21.

temeiul lucrului e în plină vigoare. Cum accentul cade pe lege, care este o instanță generală, precaritaea corespunzătoare este G–D (atodetia, respectiv judecata delimitantă). Funcția întrebării ce își găsește aici locul este cea de nedeterminare[176], iar aici nedeterminarea are sensul de lipsă a individualizării, nu de carență a determinațiilor.

A șasea maladie este „a fost să fie", numită de Noica ființa săvârșită, împlinită, consumată. De data aceasta e vorba de ceva care a fost și nu mai e. Cum singura precaritate ce ne-a rămas este D–I (acatholia, judecata pariculară), firesc este s-o așezăm pe ea aici, drept corespondent al acestei modulații. Numai că „a fost să fie" invocă „legea de *după* consumarea în realitate a lucrului"[177]. Lucrul individual nu mai este în chip propriu-zis și de aceea „când spui «a fost să fie», în fața ființei împlinite, atunci nu te mai referi la existența lucrului; te referi la esența, legea lui de ființare. Iar aici ne întâlnim, în chip neașteptat, cu limba germană, ce pare a fi făcut termenul esenței, *Wesen*, de la «ce a fost», *gewesen*, în sensul că și pentru ea un lucru este cu adevărat ce a fost să fie."[178] Funcția întrebării adecvate acestei precarități este funcția de negare[179] a realității (lucrul *nu* mai este).

Dacă ființa înseamnă „existență și esență laolaltă"[180], iar existența trimite, așa cum spuneam anterior, la element, în vreme ce esența trimite la modelul ontologic, atunci „a fost să fie", ca ființă împlinită, înseamnă chiar împlinirea modelului. Prin urmare, această modulație ar corespunde modelului întreg, I–D–G, și nu precarității D–I, numai că e vorba de un model împlinit și totodată isprăvit, încheiat.

---

[176] *Ibidem*, p. 16.
[177] *Ibidem*, p. 47.
[178] *Ibidem*, p. 51.
[179] *Ibidem*, p. 15.
[180] *Ibidem*, p. 51.

În mod normal, Noica ar fi trebuit să spună că abia de acum încolo începe devenirea propriu-zisă lucrului, și totuși el spune că lucrul s-a încheiat, că nu mai este. Așa fiind, precaritatea D–I rămâne fără corespondent la nivelul modulațiilor, singurul loc pe care i l-am putea conferi fiind cel al precarității complementare, I–D, adică locul ființei neîmplinite, blocate: „n-a fost să fie".

Gândul de a privi esența ca drept „ceea ce a fost" este preluat *ad litteram* de Noica de la Hegel. În *Știința logicii*, Hegel gândește *das Wesen* ca o formă de *das Gewesene*. Adevărul ființei este esența. Esența e ființa care a fost odată și care acum s-a retras în sine.[181] Deosebirea e că, la Noica, adevărul ființei nu e doar esența, ci existența plus esența, adică elementul plus modelul ontologic (adică, schematic, Ge–De–I–Di–Gi). Despre model, Noica va vorbi în capitolele „Sentimentul ființei" și „Rațiunea ființei", despre element în capitolul „Arheii", iar despre ființa propriu-zisă, înțeleasă drept concept totalizator al existenței și al esenței, în „Seninătatea ființei din perspectivă românească".

---

[181] „Die Wahrheit des Seins ist das Wesen. [...] Die Sprache hat im Zeitwort „sein" das Wesen in der vergangenen Zeit, „gewesen", behalten; denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein." (G. W. F. Hegel, *Wissenschaft der Logik*, Suhrkamp Verlag, 1969, vol. II, p. 13) —„Adevărul ființei este esența. [...] Limba a păstrat în verbul *a fi* esența, în perfectul acestui verb: fost; căci esența e ființa trecută, însă ființa atemporal trecută. (*Știința logicii*, p. 373, trad. de D. D. Roșca, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1966.)

VIII

CUVÂNT ÎMPREUNĂ DESPRE ROSTIREA ROMÂNEASCĂ

Cuvânt împreună despre rostirea românească este o carte despre care ne-am obișnuit să spunem că nu oglindește viziunea ontologică a lui Noica. Numai că primele patru capitole ale ei, dacă sunt citite cu un ochi „ondulatoriu", contrazic această opinie.

Primul capitolul se intitulează „Sinele și sinea" și în el este vorba despre trei concepte: eul, sinele și sinea. Toate cele trei concepte sunt gândite de Noica prin prisma relației dintre individual și element. „Într-adevăr, sinele nu este eul și conștiința de sine nu e conștiința de mine."[182] Eul este individualul propriu-zis, individualul prin excelență, adică omul. Ca individual propriu-zis, el are în sine un general interior, care este sinele, iar acest sine este dovada că „există în noi ceva mai adânc decât noi înșine"[183]. Sinele este rezultatul interiorizării de către eul individual a mediului său exterior, este vastitatea unor instanțe împrejmuitoare care au fost trecute în interioritatea eului. „Nu cine ești interesează, ci care-ți este sinele."

Sinele, spune Noica, poate fi înțeles în trei feluri: 1) În mod pasiv, ca o conștiință mai adâncă a eului: „ca familia lui spirituală, clasa, poporul, cultura, ceasul lui istoric"[184].

---

[182] *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, p. 13, Editura Eminescu, București, 1987.

[183] *Ibidem*, p. 13.

[184] *Ibidem*, p. 13.

Ipostaza aceasta a sinelui corespunde generalurilor exterioare (Ge) care țin în strânsoarea lor eul. Toate sunt generaluri concrete, elemente în sensul cel mai propriu. (*Nota bene*: Spre deosebire de *Șase maladii...*, unde poporul era privit ca un individual, Noica gândește aici poporul ca un general concret.) 2) Sinele poate fi apoi înțeles ca „expresie activă a eului. Este ordinul în care te-ai încadrat, idealul tău, conștiința ta etică mai adâncă — libertatea ta."[185] Acum avem de-a face cu generalul interior eului, cu legea interioară căreia i te supui și pe seama căreia urmează să te deschizi, ca individual, în afară. 3) În fine, sinele poate fi înțeles ca „expresia lucidității eului, și atunci el ține de libertatea care și-a aflat necesitatea. Ai devenit conștient de relațiile de producție în care ești prins, spune marxismul. Îți dețiі legea."[186] În această situație, semnificația sinelui este solidară cu cea de conștiință mai adâncă a eului, adăugându-i-se în plus deschiderea eului către lumea din afară, adică deschiderea eului către generalul exterior cu generalul lui interior cu tot. Este etapa racordării lumii intraindividuale la cea extraindividuală. „Eul rămâne mut când își descoperă sinele său mai adânc. El își simte dezintegrarea, în sinele care vine tocmai să-i aducă integrarea; el își contrazice sinele, care în schimb nu-l contrazice pe el, de vreme ce îl face cu putință. Eul ar voi să poată spune: eu sunt cel ce sunt; dar trebuie să spună: eu sunt ceea ce este o dată cu mine. Iar tot zbuciumul omului este, poate, pe plan formal, ca eul *să țină* laolaltă cu sinele."[187] Regăsim ideea contradicției unilaterale: elementele nu contrazic individualurile pe care le generează, dar individualurile contrazic elementele. Reușita evoluției unui individual e o chesiune de simbioză, de racordare a generalului

[185] *Ibidem*, p. 13
[186] *Ibidem*, p. 13.
[187] *Ibidem*, p. 14.

interior I-ului la generalul lumii exterioare. Prin racordarea eului la elementele exterioare lui, „întreaga cultură a omului ar putea fi înțeleasă ca *ridicarea eului la sine*". Eul este potențat (să ne amintim de potențarea elementelor dintr-o mulțime secundă), este redresat (să ne amintim de funcția de redresare a prepoziției „întru" și implicit a întrebării), adică este racordat la lumea elementelor germinative. Tot ce se mișcă în lumea omului, spune Noica, „se mișcă de la eu la sine". „Erosul, care vine din adâncul firii și se revarsă, cu omul, în atâtea forme de dragoste și dăruire, reprezintă izbitor, la origine, tirania concretă exercitată de *sinele elementar*, cel al speciei, asupra individului, în timp ce practica omului și creația lui sunt expresia libertății *sinelui superior*."[188]

Dar sinele are un termen complementar, sinea. Noica gândește sinea drept corespondent al elementelor, al câmpurilor, al generalurilor din a căror încrucișare rezultă individualurile, dar drept corespondent al acelor elemente primordiale care preced lumea omului și o fac cu putință. Așadar nu clasa, poporul, comunitatea, cultura, lumea omului în genere, ci arheii, câmpurile elementare, fluizii care circulă pretutindeni în lume. Tocmai de aceea sinea, spre deosebire de sine, al cărui înțeles e unul strict uman, poate să desemneze nu doar ceva legat de lumea omului, ci și tot ceea ce este dincolo de om. „Nu poți spune «sinele» unui lucru material. În schimb, vei spune «sinea» lui. Ea poate fi și fără om, ca exprimând intimitatea ultimă a oricărui lucru din sânul firii. [...] Tot ce este își are sinea lui chiar dincolo de om și creațiile societății, și te întrebi nu numai ce este un arbore ori un fir de păr în sinea lui, dar și ce este soarele sau ce e un atom în sinea lui. Numai în sinea celor făcute de om, în sinea unei mese, sau în sinea

[188] *Ibidem*, p. 14.

unei mașini nu poți căuta. Dar acestea reprezintă *sinele lărgit* al omului."[189]

Omul, ca de altfel orice lucru făcut de om, are deopotrivă un sine și o sinea, dar lucrurile naturale, cele nefăcute de om, nu pot avea un sine, ci doar o sinea. În sinea unui lucru se află ceva care este deosebit chiar și de esența acelui lucru, prin urmare ceva care este diferit chiar și de modelul ontologic pe care acel lucru îl poate întrupa sau nu, iar acel ceva este elementul, mai precis elementele din care este constituit lucrul. Elementele sunt *natura naturans*, matca germinativă din care apare orice *natura naturata*, inclusiv modelul ontologic.

Întreaga lume clădită de om, spune Noica, este sinele lărgit al omului, adică sinele aflat în curs de lărgire. Cu alte cuvinte, individualul se află în expansiune, cunoscând și cucerind lumea și, de aceea, sinea lumii se află în concentrare, în timp ce sinele omului se află în expansiune. Noica introduce aici paradigma cunoașterii: sinele uman caută să cunoască lumea în sinea ei, iar sinea aceasta se retrage tot mai mult, concentrându-se în fața expansiunii cognitive a sinelui uman. „Concentrarea" și „expansiunea" de aici nu au înțelesul ontologic pe care l-am întâlnit în *Tratat...*, unde elementele (sinea de aici) se aflau în expansiune și tot ele se concentrau în individualuri. Aici, doar individualul este privit în expansiunea cunoașterii sale, elementele preluând doar forma retragerii din fața cunoașterii. „Când sinele cunoscător al omului a găsit atomul în sinea materiei, aceasta s-a retras și mai mult în particulele ei, în sinea ei mai adâncă."[190] Poate într-o zi, totul va fi cunoscut, iar sinea universului va fi izgonită de peste tot. Atunci, spune Noica, sinei îi va mai rămâne un ultim

[189] *Ibidem*, p. 16.
[190] *Ibidem*, p. 16.

refugiu: în sinele individual al omului. Există sinea sinelui uman, iar sinea aceasta sunt chiar elementele trecute în interiorul sinelui individual.

Spuneam mai sus că ne-am obișnuit să privim *Cuvânt împreună despre rostirea românească* ca fiind o carte în care Noica, preocupat cu precădere de înțelesul unor cuvinte românești, nu urmărește o prezentare explicită a ontologiei sale. În realitate, primul volum al cărții, *Rostirea filozofică românească*, volum care de altfel a fost publicat de sine stătător în 1973, este scris în întregime din perspectiva viziunii sale ontologice. Capitolele „Sinele și sinea", „Ciclul ființei" și „Ciclul devenirii" conțin fără excepție acele cuvinte românești pe care Noica le-a găsit cele mai nimerite pentru a-i înfățișa ontologia. Așadar, nu e cuvânt, în cadrul acestor capitole, în cuprinsul analizei căruia exegetul să nu găsească trimiteri explicite făcute de Noica la propria ontologie.

Cuvântul *rost* este gândit de Noica ca echivalent pentru cel de *ordine*, el presupunând o *deschizătură*, adică o deschidere (o închidere care se deschide) pe seama căreia se obține o punere în rost, în rânduială, în ordine, așadar o tendință contrară dezordinii de tip entropic. „Iar românescul «ce rost are lumea» ni se pare că stă, mai potrivit decât unele vorbe riscate, ca temei al filozofiei. Căci problema ce se ridică astfel este: De ce există ordine în loc de totală nerânduială? Și e chiar problema pe care a regăsit-o știința de astăzi: de ce nu rămâne sau nu intră totul în entropie? Cum e cu putință ceva care să se opună entropiei?"[191] În continuare, prepoziția *întru* îi va sugera lui Noica ideea unui „câmp care crește dinăuntru, nu un orizont care învăluie din afară", iar cuvântul *fire* va fi gândit de Noica ca echivalent pentru element (generalul concret) și pentru elementul suprem, ființa ca ființă (universalul

[191] *Ibidem*, p. 26.

concret).[192] *Petrecere* va fi considerat de Noica drept termenul cel mai nimerit pentru a surprinde devenirea întru ființă, cum tot așa, derivatul cuvântului *vreme*, și anume *învremuirea*, va sugera „implântarea omului, cu rostul său mai sigur, în vreme și vremi, așadar devenirea întru ființă"[193]. *Infinirea* e gândită de Noica drept atribut al elementului, gândit ca spațialitate deschisă, fără limite spațiale și temporale, dar un element care este interiorizat de individual[194], în timp ce *troienirea* și *întroienirea* sunt cuvinte cu sens formator care sugerează precipitarea, condensarea elementelor în niște individualuri care își creează, la rândul lor, o lume interioară. Elementele se așază, adică se *troienesc* sub forma lucrurilor individuale, dar se și *întroienesc*, adică trec în intimitatea lucrurilor. Individualurile sunt astfel interfața a două instanțe generale, una exterioară și una interioară.[195]

---

[192] „Aceasta înseamnă că toate *generalitățile* concrete se lasă cuprinse, în limba română, de *universalitatea* concretă care e firea." (*Ibidem*, p. 34.)

[193] *Ibidem*, p. 64.

[194] „Acesta [spațiul — *n. a.*] el însuși ar putea fi privit sub semnul infinirii, dacă nu e infinitate dată, ci concept ca spațiul în expansiune al gândirii moderne, sau spațiul solidar cu timpul. [...] Totul este în infinire și are parte lăuntrică de infinire. Aceasta nu mai e exterioară lucrurilor, ci concrescută lor, ca și a omului. E infinitul devenit intim și concret." [*Ibidem*, pp. 64–65.]

[195] „Iar troienirea lăuntrică nu se mărginește să înfrunte pe cea din afară sau vreo altă troienire lăuntrică, din alt ins, ci își face și lumea ei, îngropându-se în ea însăși și desprinzând pe om de rest. Închis în universul său, omul se poate vedea atunci copleșit dinăuntru, de propriile sale prisosuri. [...] Există și o față bună a troienirii [...], astfel încât «troienirea» poate fi înțeleasă, la limită, și drept un proces *formator*. Nimic nu te-ar împiedica să vezi tot atâta împliniri, în troienirile de un fel sau altul. [...] Nu este simplă acumulare în troienire; ar putea fi și totalizare. Nu e doar devenire întru devenire, ar putea fi și devenire întru ființă." (*Ibidem*, p. 74.)

Mai departe, prefixul *în*, care deschide capitolul al patrulea, intitulat „Ciclul rânduielii", are pentru Noica un vădit sens de individualizare, întrucât „prefixul face mai degrabă ca, într-un câmp dat, ceva să *prindă* ființă"[196]. Cuvântul *temei* e privit de Noica ca analog al elementului suprem — ființa ca ființă — în varianta lui tradițională, temeiul având exact trăsăturile pe care le-am întâlnit la capitolul despre devenință din *Tratatul de ontologie*: *ratio essendi*, *ratio cognoscendi*, *ratio fiendi* și *ratio agendi*.[197] În fine, cuvântul *cumpăt* este gândit de Noica pe firul etimologic al latinescului *compitum*, care însemna „răscruce", „răspântie de drumuri"(și ce este un lucru individual dacă nu răspântia rezultată din conjuncția unor elemente?). Lucrurile apar prin con-juncția, prin con-junctura elementelor, adică prin con-cursul lor. „Spre a vorbi de împrejurările unui ceas, de starea lucrurilor dintr-un timp dat, de concursul unor evenimente, noi spunem astăzi «conjunctură». Aveam totuși la îndemână o expresie care spunea mai bine lucrurilor pe nume, și ea este *cumpătul vremii*."[198] Iată așadar cum, sub aparența unei analize neutre pe marginea unor cuvinte considerate a avea un potențial speculativ, Noica își ilustrează de fiecare dată concepția despre lume, dar o concepție care, departe de a fi fost una a românilor, era în întregime a lui. Nimeni după el nu va mai întreprinde o analiză atât de surprinzătoare, ba chiar atât de uluitoare a limbii române, așa cum a reușit să facă Noica într-o carte ce este, poate, cea mai frumoasă lucrare a sa.

---

[196] *Ibidem*, p. 81.

[197] *Ibidem*, p. 95.

[198] *Ibidem*, p. 98. Cf. *Tratat de ontologie*, p. 353: „Lucrurile *sunt* printr-un concurs de elemente și se descompun în ele."

IX

DESPĂRȚIREA DE GOETHE

Schema conceptuală eul–sinele–sinea, pe care am găsit-o în *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, o întâlnim și în *Despărțirea de Goethe*. Invocând 12 motive în sprijinul afirmației că poetul Goethe era străin de filozofie, Noica desfășoară o argumentație al cărei schelet de bază este tot relația dintre individual și element. Cum *Despărțirea de Goethe*, al cărei titlul inițial a fost *Anti-Goethe*, a fost scrisă în perioada domiciliului forțat, o perioadă când Noica studia cu precădere filozofia hegeliană, influențele hegeliene sunt pregnante, cum tot atât de pregnantă este recurența unor teme pe care Noica le abordase în cartea premergătoare *Anti-Goethe*-ului — *Încercare asupra filozofiei tradiționale* —, teme precum contradicția unilaterală și ethosul neutralității.

Din nou, Noica gândește individualul ca pe o parte dintr-un întreg, elementul, iar relația dintre parte și întreg trebuie să fie una dialectică, în mișcare, nu una rigidă și statică. Dacă relația ar fi rigidă și statică, ea ar îmbrăca forma unei polarități ireductibile în care fiecare termen ar fi separat de celălalt printr-o spărtură de netrecut: generalul ar fi el însuși și atât, cum și individualul ar fi numai el însuși și atât. O asemenea polaritate, având forma unei relații neutre și perfect echilibrate între cei doi termeni, ar împrumuta chipul unei contradicții bilaterale, situație în care ieșirea din această contradicție, cu declanșarea

unei înlănțuiri dialectice de termeni, nu ar fi cu putință. În acest caz, nu am mai avea de-a face cu dialectica, ci cu un ethos al neutralității, adică cu blocarea procesului în echilibrul creat de doi termeni ce se contrazic reciproc. Din acest motiv, Noica va gândi relația dintre individual și element sub forma unei asimilări în cursul căreia individualul își înglobează înlăuntrul lui elementul din care a luat naștere prin desprindere.[199] Individualul, preluând în sine generalul, aduce un dezechilibru în cadrul unei relații care încetează astfel să mai fie una neutră și reciprocă, devenind în schimb una univocă și orientată. Individualul va deveni un termen care poartă în sine celălalt termen, partea va fi purtătoare de întreg, iar plusul acesta lăuntric îi va da putința părții să se deschidă din nou către întregul din care a provenit. Individualul contrazice elementul, dar acesta nu îl contrazice pe cel dintâi. Sau invers, individualul nu este elementul, dar elementul, fiind acum în interiorul individualului, este într-un fel individualul. Unde avem o contradicție unilaterală trebuie să avem și o identitate unilaterală. Iar exemplul privilegiat de individual purtător de general va fi, potrivit lui Noica, organismul și, pe plan social, omul. „E o adevărată desfășurare pe trepte, înăuntrul organismului, și o desfășurare dialectică: dar poate nu una hegeliană — organism-sinteză între pluralitatea părților și unitatea sensului (așa cum făcea

[199] „Că există o ieșire posibilă din echilibrul neutralității, în sensul plusului unuia din termeni față de celălalt; că orice contradicție poate fi mai mult decât o simplă încleștare, deci cumpănire a doi termeni, poate fi anume un fel al unuia din termeni de a-l îngloba pe celălalt și a-l prelua în desfășurarea sa (contradicție unilaterală); că, deci, ar fi posibilă o rupere a echilibrului logic în favoarea unei mișcări dialectice — intelectul n-o mai poate vedea, fără a se desființa pe sine ca organ al logicului formal." (*Despărțirea de Goethe*, Humanitas, București, 2000, p. 130.)

și Kant cu prima sa trilogie categorială: totalitatea ca «unitate» a «pluralității») —, ci o desfășurare dialectică de alt tip, în cerc: una în care întregul, organismul, este o *temă*, contrazisă de partea disidentă (pe plan social: individ) ca «antitemă», regăsită de partea integrantă (pe plan social: persoană) ca *teză*, și tinzând să se refacă deplin ca temă."[200]

Citatul pare desprins din *Cercul metafizic*, până într-atât de mult seamănă limbajul folosit de Noica aici, în *Despărțirea de Goethe*, cu cel din cartea anterioară. Cele 12 motive în numele cărora Noica îl consideră pe Goethe un poet lipsit de organ filozofic sunt consecința aplicării schemei parte–întreg la cazul particular al autorului *Faustului*. De fapt, chiar făcând abstracție de Goethe, a cărui operă este pentru Noica doar pretextul prezentării propriei teorii despre individual și element, cele 12 motive „incriminatorii" își păstrează în întregime valabilitatea, ele fiind tot atâtea trăsături ale viziunii ontologice noiciene asupra individualului uman. Vorbind despre Goethe, Noica vorbește de fapt despre omul în genere, iar cele 12 incriminări nu sunt de fapt incriminări, ci 12 nuanțări treptate ale aceluiași gând. De aceea nu nefilozofia lui Goethe are a ne preocupa aici, ci filozofia lui Noica.

Spre deosebire de triada eu–sine–sinea din *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Noica face uz, în *Despărțirea de Goethe*, de o diadă: sinele individual, care corespunde chiar eului, adică individualului uman, și sinele lărgit, care corespunde elementului. Perspectiva din care Noica își prezintă viziunea este cea a ochiului lui Dumnezeu, individualul și elementul fiind privite de sus sau mai curând dintr-o parte, ca într-o secțiune longitudinală a unei planșe anatomice. Primul motiv invocat de Noica aduce în scenă problema individualului sub forma conștiinței de sine.

---

[200] *Ibidem*, p. 154.

Individualul uman are o conștiință de sine, este conștient că este, iar această conștiință îi va da putința de a-și interioriza mediul extern. Al doilea motiv introduce problema elementului, a sinelui lărgit („comunitate vie, spirit, conștiință în genere, eul absolut, rațiune, sau chiar materie dialectic înzestrată"). „Angajând conștiința de sine, filozofia nu rămâne la sinele individual, ci se desfășoară statornic către un sine lărgit."[201] Așadar, plec de la realitatea imediată a individualului și, în pasul doi, ajung prin mijlocirea individualului la ceea ce este mai vast și mai cuprinzător decât I-ul: elementul. În felul acesta, elementul este o realitate mediată, adică mijlocită de individualul inițial. Cum orice mediere înseamnă negarea termenului prin care s-a făcut medierea, elementul este negația individualului. (Se observă ușor că, aici, Noica aplică o schemă hegeliană pe care mai târziu avea s-o abandoneze: riguros vorbind, elementul, grație contradicției unilaterale, nu neagă individualul, ci doar individualul neagă elementul.)

Al treilea și al patrulea motiv pun în evidență, într-un stil pur hegelian, relația individualului cu elementul. Dacă până acum, prin conștiința de sine, filozofia pornea de la o realitate de primă instanță, imediată, cea a individualului, pentru ca apoi, în pasul doi, să ajungă prin medierea I-ului, la gândul existenței elementului, a cărui realitate era tocmai de aceea una mediată, acum perspectiva se inversează. Nu mai plec de la ceea ce este imediat spre a ajunge la existența mediată a elementului, ci îmi dau seama că, în realitate, adică în *ordinea genezei individualului*, lucrurile se petrec invers: elementul este în primă instanță și abia din el rezultă individualul, prin urmare, ceea ce este imediat pentru gândire este ceva mediat de element, adică pus de element. Și cum orice punere este o negație a acelui

[201] *Ibidem*, p. 161.

ceva în raport cu care este pus, I-ul este o negare a elementului, adică este o negare tocmai a negării prin intermediul căreia ajunsesem la element. Așa se face că I-ul este i-mediat, adică este negarea mediatului, și cum mediatul este el însuși negație, înseamnă că I-ul este negarea negației. (Se constată iarăși cum Noica, care respingea în *Cercul metafizic* nu numai dialectica bazată pe negarea negației, ci și pe cea bazată pe negație în genere, recurge aici la această schemă. Sofismele strict filologice dezvoltate pe baza prefixului negativ sau privativ, a căror frecvență la Hegel are alura unui veritabil tic — ne-determinare, in-diferență, infinit, i-mediat, ne-mijlocire — nu sunt de găsit în cărțile lui Noica. În schimb, în *Despărțirea de Goethe*, Noica, descriindu-și algoritmul tetradic, recurge din plin la schema negării negației.)

Motivul al cincilea surprinde momentul concentrării elementului în individual, adică momentul precipitării, al căderii. Privit dinspre element, individualul pare „căzut", iar lumea de aici, o lume a realităților individuale, este, în raport cu lumea de sus, a elementelor, o lume a exilului și a alienării. Iarăși este surprinzător cum Noica, adversar al interpretării Ideilor platonice ca entități aflându-se dincolo, într-o lume situată undeva sus și suspendată deasupra individualurilor, pare să recurgă aici tocmai la această viziune. Simțind acest lucru, Noica va preciza: „Filozofia nici nu rămâne aci, nici nu instituie ceva «dincolo». Deși vede o altă lume, o vede ca alt orizont, mai larg, nicidecum ca un «dincolo» de orizont. Căderea ei este căderea sinelui dintru sine, din modalitatea lui mai adâncă."[202]

Fiind căzut, sinele individual se percepe pe sine ca fiind vinovat, neîmplinit și rău, și tocmai acesta este al șaselea motiv invocat de Noica. Iar cu motivele al șaptelea și al

[202] *Ibidem*, p. 164.

optulea, filozoful român introduce tema deschiderii individualului către acea lume ideală și împlinită din a cărei ordine elementară se simte căzut. Deschiderea aceasta echivalează cu menirea omului de a nu se împăca cu lumea aceasta căzută, de a nu o lăsa în pace și de a o schimba grație unei angajări de alt fel. Lumea de aici, una nedesăvârșită și neîmplinită, trebuie să fie modificată în numele ordinii raționale și ideale a elementelor. „Filozofia nu lasă lumea în pace, fiindcă e născută tocmai din nevoia de a așeza lumea pe rațiune"[203], iar prin rațiune Noica înțelege aici actul de căpătare a unei unități între individual, înțeles ca parte căzută (desprinsă) de întreg, și întregul din care s-a desprins individualul. Această unire a două entități contradictorii — individual și universal (element) — într-o unitate dă sensul speculativ al filozofiei — și astfel am trecut la motivele nouă și zece —, Noica gândind speculativul în sens hegelian, ca acea treaptă a gândirii care este ulterioară dialecticii și în care contrariile sunt topite într-o unitate atotcuprinzătoare. „Pendularea aceasta a rațiunii între subiectiv și obiectiv este în realitate mișcarea neîncetată, de la sine la sinele mai adânc și invers; conștiința că particularul *este* universal. Rațiunea va fi astfel în chip esențial mișcare, act."[204] Afirmația că particularul este universal are sens numai în măsura în care gândesc individualul ca purtând în interior universalul; altfel, particularul nu poate fi universal, de vreme ce contrazice unilateral universalul.

Ultimele două motive descriu chiar algoritmul tetradic: „Căzut fiind dintr-un alt sine, sinele de primă instanță capătă acum conștiința unei opoziții: el contrazice sinele cel vast; dar capătă și conștiința unei înfrângeri a opoziției:

---

[203] *Ibidem*, p. 166.
[204] *Ibidem*, p. 167.

sinele cel vast nu-l contrazice pe el. Cu această contradicție unilaterală, doar, devine posibilă dialectica. Dacă particularul contrazice dar nu e contrazis de universal, mișcarea rațiunii va fi de la universalul–temă la particularul care-l contrazice, antitemă, apoi la particularul care-l reafirmă, teză, a cărui tendință e de-a regăsi universalul tematic pe deplin. Antitema contrazice tema, dar, la rândul ei, teza contrazice antitema, neagă negația, reașezând totul în ordine."[205] Aici intervine aceeași negare a negației. Regăsirea universalului de către particular este chiar devenirea întru universal a particularului: individualul devine întru elementele care l-au generat, iar aceasta este chiar devenirea întru ființă. La drept vorbind, devenirea întru ființă are sens numai la granița dintre individual și element. În schimb, despre o devenire a elementelor întru elementul suprem, ființa ca ființă, nu se poate vorbi, căci ființa ca ființă e un simplu concept totalizator, ea neavând statut de element propriu-zis. Dacă ar avea statut de element, ea ar fi Ideea de dincolo de lume, conceptul hegelian, Dumnezeu.

[205] *Ibidem*, p. 168.

X

SOFISMELE ȘI CONTRADICȚIILE LUI NOICA

Insatisfacția pe care o resimte un cititor urmărind firul argumentației din cărțile lui Noica nu stă atât în stilul eseistic al filozofului român — căci spuneam în „Cuvânt înainte" că o viziune asupra lumii, chiar și atunci când este lipsită de un jargon propriu-zis, poate fi înfățișată cât se poate de coerent —, ci în faptul că Noica, din dorința de a-i reuși demonstrația unui gând, recurge în chip premeditat la interpretări de tip sofistic. În al doilea rând, Noica se contrazice de la o carte la alta, sau chiar în cuprinsul aceleiași cărți, formulând, despre același lucru, afirmații ce sunt contradictorii. În al treilea rând, tocmai locurile asupra cărora Noica ar fi trebuit să insiste mai mult în cadrul teoriei sale sunt tratate în fugă, sub chipul unor formulări eliptice, a căror semnificație nu poate fi lămurită dinlăuntrul ontologiei sale. În acest din urmă caz, exegetului îi rămâne să aleagă între trei variante: ori trece sub tăcere aceste locuri, purtându-se ca și cum ele nu ar exista; ori, dimpotrivă, se oprește asupra lor, dar le interpretează din afara lui Noica, speculând în aer pe baza unor analogii sau premise care au doar foarte vag de-a face cu gândirea filozofului român; ori, în fine, se mărginește să le pomenească, comentându-le atât cât poate. Am ales cea de-a treia variantă.

1. Sofismele

1) Neajunsul oricărei cărți de filozofie sistematică este că autorul, știind de la început unde vrea să ajungă, este silit să dea impresia că, scriindu-și cartea, nu putea să ajungă decât acolo unde a ajuns. Cu alte cuvinte, concluziile sale ar fi în întregime impuse de însuși obiectul cercetării, când de fapt ele, concluziile, sunt încrustate în chiar fundalul intuitiv pe seama căruia începe și se desfășoară întreaga cercetare. Acest fundal intuitiv nu e nimic altceva decât reprezentarea de bază din mintea filozofului, iar toate concluziile pe care le va desprinde gânditorul de-a lungul cărții nu sunt decât chipul discursiv pe care îl iau articulațiile și trăsăturile reprezentării inițiale. Arta cu care știi să-ți pui în scenă propriile gânduri, adunându-le pas cu pas într-o viziune coerentă asupra realității, este ea însăși o tehnică aparte și subtilă, dar o tehnică a cărei regulă de bază este sofismul numit *petitio principii*. Toate cărțile de filozofie sistematică sunt un foarte larg și cuprinzător *petitio principii*, adică o gândire circulară în care concluziile discursive la care trebuie să ajungi sunt chiar premisele intuitive cu care ai pornit la drum. Căci a scrie o carte de filozofie înseamnă a da intuiției tale o formă discursivă, atât și nimic mai mult. S-ar putea crede că o gândire de acest fel este un act condamnabil și reprobabil pe care filozoful, deși ar fi putut să nu-l săvârșească, a ales totuși să-l facă sub imperiul unei ambiții de omniscientă ce este cât se poate de îndoielnică. În realitate, filozoful nu are de ales, el fiind constrâns, de chiar natura precară a gândirii de tip filozofic, să procedeze astfel. Așadar, nu e vorba de neputința filozofului, ci de cea a filozofiei. Resursele filozofiei sunt limitate: doar cu concepte bazate pe intuiții, fără putința unei verificări prin intermediul experimentelor și fără posibilitatea de a converti

aceste intuiții în limbaj matematic, nu poți să cunoști și să explici mare lucru din lumea din jur. Iată de ce filozofia rămâne o superbă și gratuită încercare, dar o încercare a cărei năzuință depășește cu mult mijloacele pe care le are la îndemână.

Cărțile lui Noica nu fac excepție. *Devenirea întru ființă* sau *Scrisori despre logica lui Hermes* sunt desfășurări circulare de tip *petitio principii*. Tocmai de aceea afirmația lui Noica din *Tratat...*, și anume că cercetarea ontologică nu are voie să aibă premise[206], este ea însăși un exemplu al artei de care vorbeam mai sus, acea artă cu care știi să-ți pui în scenă în așa fel gândurile încât să lași impresia că poți pleca de oriunde, fără nici o alegere a startului, ca și cum mersul gândirii tale ar asculta de realitatea pe care încerci să o gândești, și nu de reprezentarea pe care o ai tu, de fapt, despre realitate. Noica nu putea să plece de oriunde, ci numai de la reprezentarea lui despre lume, iar de ajuns nu putea să ajungă decât la expresia conceptuală a acestei reprezentări.

2) Noica este un gânditor care își ilustrează din plin ideile prin exemple. Felurimea domeniilor din care își alege exemplele este copleșitoare, ea singură fiind dovada cea mai bună a ceea ce înseamnă reducerea diversității lumii la unitatea unei idei, grație unei selecții făcute în interiorul unei culturi enciclopedice. Exemplele predilecte ale lui Noica provin din: fizică (undă, câmp electromagnetic,

---

[206] „În acest sens, tocmai înlăturarea ființei absolute și a oricărei presupoziții ontologice privitoare la conținut devine condiția constituirii unei ontologii. Trebuie consimțit, aci, vidului total. În orice altă știință există totuși presupoziții și se deține ceva în prealabil: se știe măcar domeniul circumscris în care urmează a se exercita cunoașterea și a se afla legi. Aci, în ontologie, nu se poate presupune nimic. Este rațiunea goală în fața golului de ființă." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 210.)

energie, atom, entropie), chimie (molecula de benzen, izotopi, tabloul lui Mendeleev), biologie (viața, codul genetic, organismul, celula, selecția speciilor, supa vitală, osmoza), literatură (*Luceafărul, Faust, Tinerețe fără bătrânețe și viață fără de moarte, Război și pace, Așteptându-l pe Godot, Don Quijote* etc.), filologie (părțile de vorbire, limbile, modulațiile verbului „a fi", prepoziția „întru"), filozofie (categorii, dialectică hegeliană, ființa eleată, spirit, Eul lui Fichte, intuiția intelectuală la Kant și Schelling), matematică (număr, funcție, ecuație, radical), sociologie (comunități, popoare), istorie (Revoluția franceză, Ludovic al XIV-lea, celții, vikingii, triburile germanice etc.), cultură (geniul, produsele artei), civilizație (produsele tehnicii) și cibernetică (informație, comunicare, ordine). Exemplele acestea revin de-a lungul principalelor cărți ale lui Noica și aproape se poate spune că, din clipa în care filozoful le-a selectat, el avea să le păstreze până la sfârșit, drept forme concrete de confirmare, în sânul realității, a ideii sale. Dar chiar faptul că Noica *își alege* exemplele este o dovadă că, făcând alegerea, el avea un criteriu pe baza căruia făcea alegerea. Noica nu procedează la întâmplare, ci alege, iar a alege un exemplu înseamnă totodată a exclude multe alte exemple, adică tocmai pe acelea pe care nu le consideri potrivite pentru a-ți confirma ideea. Iată încă un motiv pentru care afirmația lui Noica din *Tratat...*, cea legată de o ontologie fără premise, nu poate sta în picioare. Și tot din acest motiv se poate spune că Noica nu reduce toată diversitatea lumii la unitate, ci selectează din diversitatea ei numai acele exemple apte de a-i zugrăvi unitatea ideii.

Ce se întâmplă de fapt în cazul exemplelor de care face uz Noica? Sau mai precis, cum anume procedează Noica atunci când dă exemple? Simplu și banal spus, Noica alege exemple din realitate pentru a-și ilustra prin ele principalele articulații ale gândirii sale. Cum însă viziunea lui

Noica ar putea fi prezentată chiar și fără exemple, numai printr-un discurs conceptual abstract, atunci exemplele sunt doar o completare ulterioară și facultativă, menită numai a întări intuitiv niște scheme abstracte, ceea ce înseamnă că am putea da deoparte exemplele lui Noica fără ca argumentația lui discursivă să aibă de suferit. Cel puțin așa ar trebui să se întâmple. Numai că nu se întâmplă așa. Exemplele lui Noica sunt sudate în așa măsură în corpul argumentației încât ele nu pot fi separate decât cu greu de firul abstract al gândului său. Cantitativ vorbind, jumătate din *Tratat...* e reprezentat de prezentarea și comentarea exemplelor, iar același lucru e valabil pentru *Scrisori...* Cât despre *Șase maladii...* , ea toată este un caleidoscop de exemple.

Un cititor care ar încerca să urmărească gândul lui Noica sărind peste exemple și oprindu-se numai asupra părților teoretice dintre exemple nu va putea să pună cap la cap bucățile narative pentru a obține o imagine a întregului. Ciudățenia este că același lucru se poate spune și despre exemple. Într-un cuvânt, părțile de teorie, luate singure, nu redau viziunea lui Noica, iar exemplele nici atât. Explicația stă în aceeași artă retorică, de care vorbeam mai sus: Noica își trece sub tăcere premisele gândirii sale și le prezintă abia la urmă drept concluzii. Cu alte cuvinte, în nici un loc Noica nu își prezintă în chip brut și direct imaginea sa despre lume, în schimb, face mereu uz de ea pentru a comenta exemplele luate din realitate. În consecință, un exeget, neavând în fața ochilor imaginea noiciană a lumii, este silit să penduleze de la o carte la alta și de la un exemplu la altul, încercând să stabilească similitudini și deosebiri, urmărind apoi cum anume comentează Noica un același exemplu de la o carte la alta, și străduindu-se în final să extragă, din universul de exemple, o imagine închegată a realității. Iată de ce exegetul va putea să se pronunțe

asupra modului în care Noica își interpretează exemplele abia după ce și-a conturat în minte imaginea noiciană a realității. Fără ea însă, tentativă de a te orienta prin pânza deasă a exemplelor noiciene va aduce cu încercarea de a merge, legat la ochi, printr-un hățiș. În acest caz, exegetul ori va fi tentat să-l interpreteze pe Noica pe baza unor premise exterioare ontologiei lui, ori, neavând la îndemână un criteriu de verificare a coerenței modului în care Noica își interpretează exemplele, va lua drept infailibil fiecare exemplu în parte.

3) În plus, Noica comentează fiecare exemplu în așa fel încât să pună în evidență numai o anumită parte a viziunii sale, adică numai o secvență a algoritmului tetradic, ceea ce înseamnă că nici un exemplu nu conține întreaga imagine a lumii. Pe deasupra, același exemplu, privit din perspectiva întregii viziuni ontologice, poate fi uneori interpretat exact invers decât fusese el interpretat de filozoful român, iar alteori poate fi folosit ca argument chiar împotriva ideii lui Noica. Mai mult încă, Noica însuși, de la carte la carte, interpretează același exemplu în mod diferit, iar uneori chiar invers. Când interpretezi un exemplu din perspectiva unei scheme căreia, în loc să-i atribui statutul de ipoteză, îi conferi caracterul intangibil de idee explicativă, ceea ce reușești să faci nu e să explici și să înțelegi exemplul, ci să-ți confirmi valabilitatea ideii proprii. Noica nu urmărește să explice exemplele, ci doar să le folosească ca puncte de sprijin ale ideii sale. Tocmai de aceea, interpretările lui presupun încadrarea unui exemplu în forma prestabilită a unei scheme inițiale, exemplul fiind în așa fel prelucrat încât să intre în schemă. Să dau câteva exemple.

Pentru a-și ilustra ideea generalului interior, adică a unui general *în plus* grație căruia individualul capătă un nou regim de necesitate, Noica, în *Scrisori despre logica lui*

Hermes, dă exemplul piliturii de fier. „O aşchie de fier cade la pământ, dacă e liberă, sub o lege sigură, care o ţine sub regimul de necesitate al oricărui corp greu; dar aşchia poate fi atrasă de un magnet, intrând într-alt regim de necesitate. Un individual stă bine asigurat unde este, sau se desfăşoară în chip inert, după legile sale; dar când el — şi cu atât mai mult fiinţa umană — intră sub alt regim de necesitate decât cel al inerţiei lui (ca acceleraţia în fizică), el se prinde într-o situaţie pe care singură o numim logică."[207] Analogia dintre aşchia de fier şi om este cât se poate de sugestivă în surprinderea trecerii de la individualul statistic la cel logic. Numai că dincolo de această secvenţă, exemplul ales de filozof, nu mai pot da seama de algoritmul tetradic, şi asta fiindcă aşchia nu îşi formează de fapt un mediu intern şi nici nu se deschide prin ea însăşi către câmpul magnetic din exterior. Ea doar intră în vibraţie, aşezându-se, sub influenţa undelor electromagnetice, într-o anumită poziţie. În rest, aşchia rămâne o realitate tot atât de statistică pe cât era înainte de intrarea într-un câmp magnetic.

Tot în *Scrisori despre logica lui Hermes*, pentru a-şi exemplifica aceeaşi secvenţă a I–G-ului, a părţii purtătoare de întreg, Noica alege două exemple: casa şi pâinea. Nu doar casa este alcătuită din cărămizi, spune Noica, ci şi cărămizile sunt alcătuite din ideea de casă, de vreme ce sunt fabricate în scopul ridicării unei case. La fel, nu doar pâinea este făcută din făină, ci şi făina e făcută din ideea de pâine, de vreme ce altfel grâul nu ar fi măcinat.[208] Ce se întâmplă în ambele exemple? Noica recurge la o schemă a cărei finalitate e dată de fiinţa umană (facem cărămizi ca să clădim case, măcinăm grâul ca să facem pâine) şi apoi extinde

---

[207] *Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, Bucureşti, 1998, p. 434.

[208] *Ibidem*, p. 430.

această schemă asupra întregii realități, punând în seama realității o schemă pe care realitatea de fapt nu o are. Ceea ce urmărește Noica prin astfel de exemple este doar să surprindă existența unor individualuri privilegiate a căror existență nu poate fi restrânsă la domeniul uman. Ceea ce reușește însă să facă este mult mai mult, Noica lăsând deschisă, prin asemenea analogii, posibilitatea unei finalități a lumii. Căci atâta timp cât cărămida poartă în sine scopul pentru care a fost făcută casa, atunci se poate afirma tot atât de bine că elementele fizice și substanțele chimice poartă deja în ele proiectul realităților cărora le vor da ulterior naștere. Se intră astfel într-o finalitate catastrofală în virtutea căreia tot ce e natural e prins în orizontul unui proiect ontologic. Din acest moment ontologia se poate înclina, cu o reverență ancilară, în fața teologiei. Așa cum omul face cărămizi pentru case, Dumnezeu a făcut particulele elementare și legile fizice pentru a da naștere lumii și omului. Totul e prefigurat în proiectul acesta, nimic nou neputând exista sub soare și, în consecință, întrebarea lui Noica — „cum e cu putință ceva nou" — nu are nici un sens. Numai că Noica nu împinge lucrurile până la pragul unei finalități inițiale în câmpul căreia totul să fie prins *ab initio*, căci pentru filozoful român sensul nu este de la început, ci se face, cum și ființa nu este de la început, ci se face treptat, în cursul unui proces ce nu poate fi prevăzut. La Noica, sensul apare o dată cu individualul și persistă numai atât timp cât există individualul. În schimb, recurgând la analogii de felul celor de mai sus, Noica vrea să extindă valabilitatea teoriei sale asupra unor domenii de existență pe care teoria sa nu le poate de fapt explica. Neîndoielnic că făina este alcătuită din ideea de pâine, dar oare grâul din care se face făina are și el, pusă de om acolo, ideea de pâine? Bineînțeles că nu. Grâul crește fără să aibă încrustat în el, sub forma unei virtualități obscure, scopul exclusiv uman al facerii pâinii.

Exemplul șenilei l-am comentat deja. El surprinde perfect plierea unui individual pe generalul exterior, în schimb lasă neatinse celelalte secvențe ale algoritmului: generalul interior șenilei și deschiderea din interior a șenilei către exterior.

4) O altă situație este cea în care exemplele lui Noica țin loc de argumente teoretice, interpretarea fiind în așa fel ghidată încât să pună în relief o fațetă a realității pe care logica de până atunci a argumentației nu ar fi putut-o evidenția. În acest caz, exemplul nu mai este o confirmare a unei scheme inițiale, ci este chiar schema ce ia naștere din exemplu. Asta nu înseamnă că Noica nu ar fi avut schema dinainte, ci doar că, în loc de a o prezenta teoretic, el o înfățișează direct prin exemple. De exemplu, când afirmă că silogismul[209] este o trecere a mediului extern în cel intern, în loc să-și argumenteze schematic și conceptual ideea, Noica trece în revistă trei exemple unul după altul, fără ca apoi să extragă din ele schema generală pe care o avea în minte. Rezultatul este că exegetul nu poate stabili o corelație între termenii unui silogism și exemplele lui Noica — marea sărată, șenila, Socrate.

5) O situație frecventă, pe care am întâlnit-o de altfel în exemplele casei și pâinii, este cea în care Noica, atunci când valabilitatea ontologică a teoriei nu poate fi demonstrată în alt fel, recurge la exemplul privilegiat al omului. Sofismul subiacent, unul de tip metonimic, este că, de vreme ce omul este o parte a lumii, atunci lumea este întocmai precum omul: partea reflectă întregul, ea este întregul, și atunci cum e partea, așa e și întregul, ceea ce înseamnă că ceea ce e valabil în cazul omului e valabil și în cazul realității non-umane. Numai că, deși recurge la o asemenea metonimie, Noica are o ontologie în care partea nu este întregul,

[209] *Ibidem*, p. 441.

ci doar întregul este partea. Lumea este și omul, dar omul nu e toată lumea. Este vorba, așadar, de o extindere la nivel ontologic a unei însușiri care nu are decât valabilitate antropologică. Așa se face că trecerea mediului extern în cel intern și distribuția indiviză, pe care Noica nu le poate argumenta în chip plauzibil decât în cazul omului și al organismului, devin trăsături ale întregii realități. A spune că adevărul despre realitate îl aflăm în exemplele privilegiate ale realității, ca de pildă în cel al omului, înseamnă a atribui realității trăsături antropice. Analogia lui Noica de la sfârșitul *Tratatului...*, și anume că omul este după chipul și asemănarea ființei, nu e decât forma răsturnată a unei viziuni antropomorfizante: de fapt, ființa e după chipul și asemănarea omului. Rezultatul este o alegorie fără semnificație ontologică, în privința căreia Noica însuși recunoștea că este o platitudine.[210] Tocmai de aceea filozofia lui Noica este o ontologie de factură ondulatorie a cărei valabilitate nu depășește perimetrul biologiei și al antropologiei. De cum părăsim viața și omul, ontologia lui Noica nu mai poate sta în picioare.

Exemplele din această categorie (sofismul metonimic) sunt de întâlnit peste tot în *Tratatul de ontologie* și în *Scrisori despre logica lui Hermes*.

6) O altă situație este cea a exemplelor în care Noica, exemplificând o anumită temă, aduce o nuanță ce sporește și mai mult ambiguitatea temei. Nimeni nu știe mai bine decât autorul unei filozofii care sunt punctele vulnerabile ale teoriei sale. Și cum grija unui filozof este să

---

[210] „M-am întrebat cu ce platitudine sfârșesc eu. Și sfârșesc cu o platitudine teribilă. La capătul *Ontologiei* vorbesc despre «trup–suflet–spirit». Trupul e ființa în versiunea reală; sufletul este ființa în versiunea «dihăniilor», a elementelor; spiritul este versiunea ființei ca ființă." (Gabriel Liiceanu, *Jurnalul de la Păltiniș*, Humanitas, București, 2003, p. 136.)

preîntâmpine obiecțiile ce i se pot aduce, el poate proceda în două feluri. Fie scrie eliptic și vag, evitând cu bună știință să se pronunțe răspicat acolo unde simte că argumentația e precară, fie afirmă răspicat un lucru, pentru ca apoi să-l nuanțeze în așa fel încât pregnanța gândului de la început să fie atenuată până la a ajunge să estompeze de tot. În acest din urmă caz, afirmația de la început este anulată, păstrându-se doar sugestia ei. E genul de procedeu prin care poți retracta un lucru fără a te dezice cu totul de el. Or, tocmai acesta e procedeul la care recurge uneori Noica.

Exemplul cel mai grăitor este cel legat de relația de anterioritate a elementului față de individual. Noica începe prin a afirma anterioritatea elementului față de lucrul individual, continuă prin nuanțarea până la anulare a ideii de anterioritate, încheind însă prin a accepta totuși, în anumite cazuri, sensul brut al anteriorității. „Într-un sens, *elementul* există întâi, și din el se desprind realitățile individuale, de o parte, legile abstracte, de alta: numai că acest «întâi» nu trebuie întotdeauna gândit ca anterioritate în timp, așa cum *a priori*-ul lui Kant nu este *a priori* (anterior) în timp, ci drept temei de cunoaștere; sau așa cum Ideea lui Platon nu este nici ea cu adevărat subzistentă și anterioară în timp, ci doar temei de ființare."[211] Până aici, Noica a retras anteriorității caracterul de anterioritate, reducând-o la temei de cunoaștere, dar adăugând imediat că elementul nu e doar o instanță pe seama căreia poți cunoaște individualurile, ci este chiar temeiul genezei lor, cum e cazul Ideilor lui Platon. Dar întrucât elementul generează individualurile, înseamnă că el le precedă, adică le este anterior. Anterioritatea nu poate fi înțeleasă decât în două feluri: temporal, adică în mișcare, și atunci relația de succesiune e cea dintre ceea ce se petrece „înainte" și ceea ce se petrece

[211] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 335.

„după"; sau spațial, adică static, și atunci e nevoie de o limită care să separe anteriorul de posterior. Or, dacă afirmi că anteriorul nu trebuie gândit „întotdeauna" ca ceea ce este precedent în timp, pe de o parte îi anulezi înțelesul, iar pe de altă parte lași de înțeles că „uneori" anteriorul trebuie totuși să-și păstreze înțelesul. Ambiguitatea lui Noica e, aici, voită. Cum anularea anteriorității duce la o simultaneitate în care cele două instanțe — elementul și individualul — nu mai pot fi distinse decât sub forma sofistică a dedublării unei instanțe în ea însăși și în contrariul ei, Noica sporește și mai mult ambiguitatea, dând un exemplu care readuce anterioritatea la sensul ei încetățenit. „— Totuși în anumite cazuri controlabile, de «elemente» ce au un contur istoric și natural bine precizat, se poate spune, chiar vorbi de anterioritatea în timp a elementului. Astfel «supa vitală», despre care vorbesc unii biologi de astăzi, nu conținea încă legile speciilor, necum indivizi: tocmai din ea s-a desprins, de o parte legile de viață (care au dus la constituirea de specii, ca elemente mai bine determinate decât supa originară) și indivizii, de alta."[212] Exemplul acesta e patognomonic, el arătând felul în care poți nuanța o idee lăsând deschise ambele opțiuni de înțelegere a ei, dar nu oricum, ci prin excluderea pe rând a fiecăreia dintre ele. Cum însă coexistența ambelor opțiuni înseamnă anularea putinței de a opta pentru una dintre ele, ethosul neutralității, repudiat cu atâta hotărâre de Noica, se află acum în deplină vigoare, cititorul păstrând în minte sugestia unei anteriorități despre care știe însă că nu trebuie s-o gândească „întotdeauna" ca anterioritate, ci ca altceva, iar acel altceva este o simultaneitate aparte, care aduce mai degrabă cu o anterioritate. Rezultatul va fi o confuzie inextricabilă.

---

[212] *Ibidem*, p. 335.

Etimologic, pronumele latinesc *neuter, neutra, neutrum,* care stă la originea termenului de „neutralitate", înseamnă „nici unul din doi", adică „nici unul, nici altul". Gramatical vorbind, genul neutru e un gen care nu este nici masculin și nici feminin, și asta pentru că substantivul în cauză e masculin la singular și feminin la plural, fără a exista putința ca substantivul să fie, în același timp, și masculin și feminin, fie la singular, fie la plural. Or, tocmai asta face ethosul neutralității: sub aparența excluderii celor două genuri, el le topește de fapt într-un gen hibrid a cărui consistență compactă desființează tocmai domeniul fără de care genul nu are nici un sens: substantivul și numărul lui. Urmarea va fi un gen androgin în care substantivul este în același timp și masculin, și feminin, indiferent de numărul lui. În acest caz, de la „nici unul, nici altul" am trecut pe nesimțite la „și unul, și altul", procedeul acesta fiind pârghia de mișcare a multor sofisme hegeliene. Dar așa cum un substantiv nu poate fi niciodată masculin și feminin în același timp, adică sub același număr, nici ethosul neutralității, pe care Noica îl împrumută aici în ciuda faptului că îl combate mereu, nu poate face ca elementul să fie și totodată să nu fie anterior lucrului individual. În ordinea genezei, toate elementele preced lucrurile individuale, deci le sunt anterioare. Cât timp individualurile sunt, elementele le sunt simultane, ele fiind în exteriorul și în interiorul acestor realități particulare. După dispariția individualurilor, elementele continuă să fie, deci le sunt ulterioare și posterioare individualurilor. Nu există nici un echivoc aici. Și atunci de unde ambiguitatea premeditată a lui Noica? Din faptul că anterioritatea în timp a elementelor atrage după sine statutul lor transcendent, elementele fiind un „dincolo" ce le conferă rangul de modele în raport cu care individualurile nu sunt decât niște cópii. Numai că la Noica relația dintre element și individual nu este cea dintre ideea platoniciană și copia

ei. La Platon fiecare idee este ea însăşi un individual, adică are un contur, fiindcă numai aşa poate servi ea drept model realităţilor individuale. La Noica însă, elementul, în nedeterminarea lui, adică în lipsa lui de individualizare, nu este un model gata dat pe care individualul ar trebui doar să-l copieze. Sau, altfel spus, elementul nu este modelul ontologic din lucruri. În plus, despre un transcendent nu pot vorbi decât dacă am o limită pe care să o transcend, trecând dincolo de ea şi instituind astfel un domeniu aflat în afara limitei. În lumea primordială a elementelor, adică în haosul germinativ al începuturilor, când individualurile nu au apărut încă, nu există nici un transcendent şi nici un transcendental. Elementele în sine nu sunt transcendente, deoarece nu au în raport cu ce să fie transcendente. Abia graniţa pe care o aduce limita spaţială a individualului va fi hotarul în funcţie de care să pot distinge un transcendent şi un imanent. Şi, chiar şi după apariţia individualurilor, elementele vor continua să fie transcendente în raport cu acestea din urmă, căci altminteri, dacă ar deveni în întregime imanente (sau transcendentale, cum spune Noica), ele s-ar epuiza prin asimilare în interiorul individualului. Iată de ce precauţia lui Noica, a cărei expresie este ambiguitatea de care am vorbit, nu are temei decât în măsura în care filozoful a căutat să evite cu orice preţ eventuala asemănare între element şi ideea platonică.

7) În fine, ultima situaţie este cea în care Noica comentează acelaşi exemplu într-un mod radical diferit de la o carte la alta. În *Şase maladii ale spiritului contemporan*, Noica spune că fiinţa eleată suferă de todetită[213], cu alte cuvinte, fiinţa lui Parmenide, fiind una şi aceeaşi peste tot, nu poate

[213] „Înainte aşadar de-a ajunge la maladia omului instalat în general, se poate vorbi de maladia realităţilor generale ele însele. Timpul absolut, închipuit de bunul-simţ mult înainte de-a fi conceput de Newton, la fel ca spaţiul absolut, sau ca fiinţa lui Parmenide,

avea un chip individual. Ea este osândită să rămână o instanță generală ruptă de lumea lucrurilor individuale. În schimb, în *Scrisori despre logica lui Hermes*, Noica dă drept exemplu de synalethism al individualului tocmai ființa eleată, pe care acum o privește tot ca o instanță generală, dar ca pe una ce acum se poate individualiza. Ființa lui Parmenide, fiind una și aceeași, este chiar Unul. Acest Unu, deși nedeterminat, are o singură determinație, aceea de a fi sferică. Sferic fiind, Unul are chip individual.[214] Cum Noica pune acest tip de raționament în seama eleaților, putem accepta că el nu face decât să dea formă synalethică unui raționament străin gândirii sale, cu alte cuvinte, că Noica nu e preocupat de validitatea raționamentului eleat, ci de putința de a prinde acest raționament, chiar dacă este unul greșit, într-o formă de gândire care să fie mai largă decât silogismul. În rest, raționamentul eleat nu concordă de fel cu viziunea lui Noica despre ființă. Pe scurt, din faptul că ființa este unică nu se poate infera faptul că ea este un individual al cărui contur să fie o limită sferică, deoacece, prin chiar faptul că are o limită, ființa parmenidiană se delimitează de ceea ce se află dincolo de limita ei, ceea ce înseamnă că nu mai este unică și că în afara limitei ei mai există ceva. Așa se face că ori ființa e una și atunci nu poate fi individuală, ori e individuală și atunci nu mai e unică. Același lucru e valabil cu privire la universul în care trăim. Dacă el are limite atunci nu e unic, fiind de fapt un multiunivers, iar dacă nu are limite, atunci nu poate fi un individual, păstrându-și în schimb statutul de univers.

---

erau efectiv bolnave de perfecțiune. Nimic individual nu venea să le întineze, purtându-le spre vreo realizare a lor, așa cum nimic individual nu rezista în fața lor." (*Șase maladii ale spiritului contemporan*, Humanitas, București, 1997, p. 52.)

[214] *Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 544.

2. Contradicțiile

Contradicțiile lui Noica sunt de două feluri: cele propriu-zise, adică cele pe care le-a săvârșit fără voia lui, și apoi contradicțiile ce apar sub forma unor expresii oximoronice pe care filozoful, lăsându-le nelămurite, dă impresia că le-a construit în mod premeditat. Voi începe cu cele din prima categorie. Ele apar de fiecare dată când Noica ajunge să susțină direct sau indirect o idee pe care o respinsese în altă carte.

1) *Analogia.* În *Despărțirea de Goethe*, Noica scrie că poetul Goethe, lipsit de rațiune filozofică, avea o gândire de tip analogic: într-un cuvânt, recurgea la analogii pentru a explica o realitate sau alta, iar analogia, spune Noica, este simptomul gândirii intelective, acea gândire care nu poate gândi decât în alb și negru, trasând polarități ireductibile și limite de netrecut între felurite noțiuni sau gânduri. În concluzie, cine gândește analogic e non-speculativ.[215] Or, Noica nu numai că își așază întreaga ontologie pe o analogie antropomorfizantă (ființa e trup–suflet–spirit), dar în plus, de câte ori dă exemple legate de om, nu ezită să stabilească analogii între om și lumea non-umană. Noica gândește eminamente analogic, fără ca asta să însemne că nu gândea dialectic. Dar atunci repudierea lui Goethe ca drept nefilozof trebuie făcută pe un alt temei decât cel al analogiei, lucru pe care Noica, prin cele 12 motive invocate ulterior, l-a și făcut.

---

[215] „De la început simte despre sine că are ușurința analogiei, iar din Italia scrie că aptitudinea sa de a găsi «relații asemănătoare» îl ajută deosebit de mult și acolo. [...] Dar ce poate însemna, în ansamblul gândirii sale, analogicul? Este iarăși destinderea, renunțarea actului de gândire de a prinde esența și angajarea lui în aluzie sau asemănare. [...] Iar simbol, comparație, aluzie, analogie îi vor fi soluția practică, în lipsa organului filozofiei." (*Despărțirea de Goethe*, Humanitas, București, 2000, pp. 150–151.)

2) *Ierarhia pe verticală a lumii.* Una din contradicțiile interne ale *Tratatului de ontologie* ține de prezentarea pe verticală a ierahiei lumii[216]. Ființa ca ființă se află sus, precum genul suprem, urmează apoi, ca trepte intermediare, elementele, iar jos se află lucrurile individuale. O asemenea ierarhie pe trei niveluri e una pur platonică, ea contrazicând, prin simpla ei descriere, viziunea lui Noica despre lume. Cel mult poți spune că o asemenea ierarhie se obține numai prin desfășurarea longitudinală, în sus și în jos, a unor planuri de existență care, departe de a fi situate pe verticală, sunt în realitate strâns împletite într-un singur plan, cel al lumii de aici. Ființa ca ființă nu se află sus și lucrurile jos, ci ființa ca ființă există numai prin lucrurile individuale și prin elementele din concursul cărora au apărut lucrurile. În plus, ființa ca ființă nu există de la început pentru a se distribui treptat în elementele subiacente, ci ființa ca ființă e doar conceptul totalizator rezultat din strângerea laolaltă (*concapio*, de unde și termenul de „concept") a elementelor și a lucrurilor individuale. Ființa ca ființă nu e conceptul hegelian care, având totul în el, nu-i mai rămâne decât să-și scoată la iveală conținutul, ci ființa ca ființă este rezultatul final al totalizării lumii elementare și a celei individuale. Riguros vorbind, la Noica nu există decât două niveluri: elementele și individualurile, iar aceste două niveluri, când sunt prezentate dinamic, dau naștere celor trei paliere și celor patru momente ale algoritmului tetradic. De aceea, o ierarhie

---

[216] „Există o *verticală* a ființei ce o trimite în jos, de la ființa ca ființă până la cele mai umile situații ale materiei și omului." „La orice nivel, ființa se exprimă prin distribuire indiviză: ființa ca ființă se distribuie fără să se dividă într-o singură distribuire; devenința se distribuie fără să se dividă, cu devenința, în nesfârșite elemente; se distribuie fără să se dividă, ca element, în nesfârșite deveniri reale." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 382.)

de sus în jos a nivelurilor ființei creează exact acea viziune împotriva căreia Noica s-a pronunțat mereu: viziunea platoniciană.

3) *Idealitatea și realitatea determinațiilor.* Unul dintre cele mai frecvente sofisme hegeliene este cel al *punctului de mijloc* (*die Mitte* sau *der Mittelpunkt*). Originea lui, cum am mai spus-o anterior, se găsește explicit la Fichte, dar poate fi întrezărit și în argumentul aristotelic al celui de-al treilea om. „Man wird immer vergeblich nach einem Bande zwischen dem Subjecte und Objecte suchen, wenn man sie nicht gleich ursprünglich in ihrer Vereinigung aufgefasst hat. Darum ist alle Philosophie, die nicht von dem Puncte, in welchem sie vereinigt sind, ausgeht, nothwendig seicht und unvollständig, und vermag nicht zu erklären, was sie erklären soll, und ist sonach keine Philosophie."[217]

Prin urmare, cunoașterea nu e inteligibilă decât dacă anulez polaritatea ireductibilă între subiect și obiect, așadar, numai dacă pot face trecerea de la subiect la obiect. Numai că această trecere are nevoie de o mediere, de existența unui termen mijlocitor între subiect și obiect. În felul acesta, cunoașterea este o înaintare pe firul ce leagă subiectul de obiect, o înaintare ce ar trebui să dea de un punct de mijloc în care subiectul și obiectul să coexiste amestecate. Amestecul lor ar fi un *no man's land* punctual, în care diferența dintre subiect și obiect s-ar stinge, ele fiind totuna. Cum această identitate ar însemna desființarea celor două instanțe — nici subiect și nici obiect — gândirea e

[217] „Zadarnic se va căuta o legătură între subiect și obiect dacă ele nu vor fi concepute încă de la origine în unirea lor. De aceea, orice filozofie care nu pleacă de la punctul în care subiectul și obiectul sunt unite este în mod necesar superficială și incompletă, neputând să explice ceea ce trebuie să explice; prin urmare, nu e filozofie." (J. G. Fichte, *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, 1797, CD-ROM.) (*t. a.*)

silită să accepte că această identitate este de fapt o diferență suprimată — și subiect, și obiect — și, în al doilea rând, că această identitate nu e atât una aflată la mijloc, între subiect și obiect, cât mai curând una care este inițială și învăluitoare, adică una care precedă subiectul și obiectul, și care, în plus, va învălui tot timpul cele două instanțe cognitive. În felul acesta, punctul de mijloc este matca originară din care se desprind subiectul și obiectul, sarcina cunoașterii fiind aceea de a recăpăta unitatea indistinctă de la început. În consecință, scopul cunoașterii nu e de a afla ce anume este în sine obiectul, ci de a regăsi unitatea inițială dintre subiect și obiect. Intuiția eminamente falsă care stă la baza unei asemenea optici este aceea că o polaritate, dacă este ireductibilă, împiedică trecerea de la un termen la altul, ca și cum între cei doi termeni ar exista o spărtură pe care nu o poți depăși decât așa, anulând polaritatea și topind cei doi termeni în ceva indistinct. Iar a doua intuiție aberantă ce este pusă în joc aici este cea potrivit căreia, dacă două lucruri se întâlnesc într-un punct, ele trebuie musai să devină identice în acel punct. Fără o asemenea identitate, diferența ar deveni, chipurile, o membrană etanșă, un perete despărțitor cu neputință de trecut, uitându-se că fără existența acelei diferențe nu ar mai exista nici o trecere și nici o mișcare de la un termen la altul. Bunăoară, cu un exemplu curat hegelian, cum pot explica diferența dintre cele șapte culori și, mai ales, cum pot trece de la o culoare la alta? O soluție, cea speculativă, este să postulez un fenomen originar de tip dual — lumină și întuneric — la care voi reduce diferențele dintre culori și din care, prin amestecul gradat de lumină și întuneric, voi obține apoi toate culorile. (Așa gândea Goethe și tot așa gândea și Hegel. Noica, în *Despărțirea de Goethe*, nu insistă asupra teoriei culorilor a lui Goethe și nici asupra comentariilor lui Hegel, din *Filozofia naturii*, pe marginea acestei teorii. E destul să spunem că, în vreme ce Noica

nu credea în filozoful Goethe, Hegel îi lăuda poetului intuiția filozofică de care dăduse dovadă în „lămurirea" naturii culorilor.) Când Newton, folosind prisma optică, a respins existența unui fenomen originar de tip dual, luând întunericului statutul de termen complementar luminii și arătând că trei dintre culori sunt primare și ireductibile între ele, și că celelalte se pot obține din suprapunerea lungimii de undă a primelor trei, replica lui Hegel din *Filozofia naturii* a fost : „Deja experiențele lui Newton sunt artificiale, greșite, se pierd în minuții, sunt lipsite de exactitate și de acuratețe. Sute de compendii repetă papagalicește această teorie a culorilor"[218], încheind apoi cu: „Este meritul lui Goethe că a detronat prisma."[219] Dacă meritul lui Goethe ar fi stat în contribuțiile sale la teoria opticii, astăzi nu i-am mai fi pomenit defel numele.

În cazul culorilor, Hegel gândea în paradigma punctului de mijloc și a dualității originare indistincte din inima conceptului, adică aplica luminii o schemă ce nu avea nici o legătură cu ea. Pentru german, diferența dintre două culori provenea din conceptul luminii, iar trecerea de la o culoare la alta avea nevoie de un termen de mijloc, adică de o altă culoare. Această altă culoare, ca punct de întâlnire al primelor două culori, era locul identității lor, adică acel loc în care culorile încetau să fie ceea ce fuseseră mai înainte de a se uni în punctul de mijloc. Cu cât culorile păreau mai opuse, cu atât ele treceau mai ușor unele în altele. „Deoarece roșul și verdele constituie o opoziție, de aceea ele trec lesne unul în altul; căci ele sunt de aproape înrudite între ele."[220] Din păcate pentru Hegel, roșul și verdele nu numai că nu sunt culori înrudite, dar pe deasupra sunt

---

[218] G. W. F. Hegel, *Filozofia naturii*, trad. de Constantin Floru, Editura Academiei Republicii Socialiste România, 1971, p. 276.

[219] *Ibidem*, p. 266.

[220] *Ibidem*, p. 274.

culori primare, ireductibile între ele. Dar chiar ireductibile în cadrul unei polarități tari, ele pot coexista foarte bine, fără a fi nevoie să postulezi o unitate indistinctă din care să se fi ivit. La Hegel însă, extremele nu numai că se atrag și coexistă, dar ele, atingându-se în punctul de mijloc, devin totuna și trec una în alta. Sofismul punctului de mijloc constă în înclinația spontană de a spune că, dacă două lucruri se întâlnesc într-un punct, ele sunt identice în acel punct, adăugând imediat că, pentru a salva caracterul distinct al celor două lucruri, ele trebuie totuși, în ciuda identității lor, să fie distincte. Rezultă clasicul sofism al identității prin diferență și al diferenței prin identitate. Cu cât două lucruri sunt mai identice cu atât sunt mai diferite și invers.

Spre deosebire de german, Noica acceptă coexistența contradictoriilor, dar nu și trecerea unuia în celălalt, sub forma unei schimbări complete a identității. Elementul nu este individual, dar dă naștere individualului, individualul nu e element, dar poartă în sine determinațiile elementare pe care și le-a interiorizat. Apoi, când gândește trecerea de la element la individual, așadar, medierea între două instanțe contradictorii, Noica atribuie determinațiilor rolul de mijlocitor (adică de punct de mijloc). Determinațiile trec de la element la individual și invers, iar până aici procesul decurge firesc. Dar aici Noica postulează o diferență de natură între element și individual, spunând că elementul este ideal și individualul e real (din nou, Noica îmbrățișează o perspectivă pe care o respinsese mai înainte, iar influența platoniciană și hegeliană se face simțită: elementul e ideea, individualul e realul), afirmând că determinațiilor, în rolul lor de mijlocitor, le revine statutul dublu de idealitate și realitate.[221] În felul acesta, problema punctului de mijloc e repusă în drepturi. Determinația e

[221] „Ca fiind ale individualului, determinațiile au numele contingenței lor în real; dar aceleași determinații, din perspectiva

punctul în care extremele — elementul și individualul — se ating, contopindu-se într-o unitate indistincă: nici idealitate și nici realitate, adică și una și alta, după calapodul ethosului neutralității. Numai că la Noica elementul nu apare din ceva indistinct, ci el este unitatea indistinctă din care apare polaritatea fundamentală I–Gi. Iar polaritatea, o dată apărută, nu mai este anulată decât de desființarea individualului, neexistând până atunci posibilitatea trecerii ca identificare a individualului în general și invers. Dar de ce Noica dă elementului statut de idealitate, când de fapt el este cât se poate de real? Iată o chestiune căreia nu-i pot da decât un singur răspuns: Când vorbește de idealitatea elementului, Noica se referă numai la elementele din lumea omului, adică la cultură, comunitate, valori, legi, familie, prietenie, iubire, limbă. Celelalte elemente, cele non-umane, nu au idealitate, pentru că nu sunt legate de spiritul uman. Idealitatea nu există decât în capul omului, și atunci doar individualul are o idealitate interioară, alături de elementele create de această idealitate.

4) *Virtualitate și actualitate*. Contradicția aceasta, cu toate că am atins-o deja, merită să fie din nou prezentată. Pentru Noica, elementul e ființă actuală și numai actuală, iar devenirea este o înlănțuire de acte fără intervenția unor potențe inițiale, așezate undeva, la temeiul obscur al haosului. Există însă un pasaj, unul singur, în care Noica spune că elementul este un câmp de determinații din care vor apărea, actualizându-și virtualitatea, individualul și generalul.[222] Potrivit acestui pasaj, elementul este un I–D–G în

---

generalului, au numele idealității lor necesare — așa cum o plantă are un nume în folclor sau în vorbirea obișnuită și un altul în botanică." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 266.)

[222] „Numai că din cei trei termeni ontologici, elementul actualiza și strângea laolaltă, ca un mediu, singure determinațiile, în timp ce individualul (realitățile) și generalul (legile și ordinile) rămâneau virtuale." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 376.)

care extremele, fiind virtuale, urmează să devină actuale. Ele sunt, așadar, prefigurate, totul fiind o chestiune de actualizare a ceva dinainte dat. O asemenea optică intră în contradicție cu afirmația lui Noica potrivit căreia elementul se descompune în părți din care nu a fost alcătuit niciodată, individualul și generalul nefiind preexistente în element, ci configurându-se acum, pentru prima dată, ca într-o veritabilă creație.[223] Căci elementul nu este un I–D–G, ci un D–G.

5) *Substanță și funcție.* Un cuplu conceptual pe care Noica îl interpretează diferit de la o carte la alta este cel al substanței și funcției, dar interpretarea lui, chiar dacă este una contradictorie, se pliază în întregime pe perechea conceptuală fundamentală a ontologiei sale: element și individual. Dacă anticii gândeau în termeni substanțiali, modernii, spune Noica, vor gândi în termeni relaționali. Pentru Noica forma privilegiată de relație este funcția, pe care el o definește ca o „dublă variație legată", iar termenii legați prin funcție sunt individualul și generalul. Dubla variație de care vorbește Noica arată că ambii termeni cuplați sunt în schimbare, funcția legând astfel două variabile, două entități care variază neîncetat. Dar ca să am o cuplare a celor doi termeni, ei trebuie să fie mai întâi distincți, ceea ce înseamnă că krinamenul (scindarea elementului) precedă cuplarea lor. În acest caz, funcția pe

---

[223] „Pornind de la holomer, adică de la un individual–general inițial (în care individualul și generalul nu sunt distincte, ba nici nu există ca atare încă, ci vor apărea abia prin descompunere)" (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 441), sau în alt loc: „Un individual–general, cum poate fi privit Socrate (iar nu un simplu individual subsumabil generalului, ca în cazul lui Elpenor) este o unitate care se disociază întocmai particulelor din fizica de astăzi, în părți din care n-a fost «compus» niciodată: în individual și în general. (*Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, București, 1998, p. 420.)

care o are în vedere Noica este cea din interiorul individualului, adică cea dintre individual și generalul interior. Dar atunci care este locul pe care îl ocupă substanța în această schemă? Simplu spus, substanța joacă mai întâi rol de element, iar apoi va juca rolul de liant menit să acopere golul de determinații dintre I și G interior. Substanța precedă I–G-ul și apoi umple intervalul dintre I și G. Prin urmare, substanța inițială este substanța secundă (genul și speciile), ea se întrepătrunde cu alte substanțe secunde (elemente) dând naștere individualului, iar raportul I–G, rezultat în interiorul individualului, va fi umplut de noile determinații pe care individualul și le dă în conformitate cu generalul interior. Aceste noi determinații vor alcătui carnea individualului, reprezentând astfel substanța primă. Substanța primă nu poate fi decât individualul, în vreme ce substanța secundă nu poate fi decât elementul. Orice substanță primă este locul de încrucișare a unor substanțe secunde, adică a elementelor. Cum substanța primă este rezultatul condensării determinațiilor caracteristice substanțelor secunde, ea va purta în sine determinațiile speciilor din încrucișarea cărora a rezultat. Astfel, individualul este deopotrivă substanța primă și substanță secundă, fără ca prin aceasta să se înțeleagă că substanța primă este substanță secundă. Aceasta e interpretarea pe care filozoful român o dă categoriilor aristotelice. Noica spune că, dacă nu acceptăm coexistența substanței prime și a celei secunde în individual, ceea ce e totuna cu a spune că individualul este un I–G, atunci numărul categoriilor aristotelice vor fi 11 și nu 10 (substanță primă plus nouă determinații ale ei și, a unsprezecea categorie, substanța secundă).

Substanța este gândită de Noica drept sinonim al câmpului de determinații. Când câmpul de determinații este în afara individualului, el este chiar elementul, când însă este la nivelul individualului, el reprezintă determinațiile pe care individualul și le dă pentru a crea un câmp între

el însuși și generalul interior lui. Funcția e doar un raport, un raport între un individual și ceva de ordin general. Până acum am gândit acest raport ca fiind unul interior individualului, însă Noica nu precizează acest lucru, ceea ce înseamnă că funcția I–G poate surprinde totodată relația individualului cu domeniul extraindividual, adică cu elementele. Elementele ca generaluri concrete sunt și ele un G, dar un Ge, unul exterior. Așa se face că, în funcție de context, exegetul trebuie să precizeze tipul de raport pe care îl are în vedere Noica: sau este vorba de funcția ce leagă I-ul de elemente, sau de funcția care leagă I-ul de propriul mediu intern. Atunci, iarăși, totul se reduce la a gândi individualul ca fiind interfața a două generaluri, cu alte cuvinte totul ține de conceperea a două funcții simultane care privesc unul și același individual. Individualul este în același timp în funcție de generalul exterior și în funcție de generalul interior. Individualul are un orizont exterior și unul interior. Când spun individual spun două funcții, nu una. Noica nu precizează acest lucru.

Dacă despre substanță pot folosi adjectivele individual și general, despre o funcție pot cel mult spune că este generală, ea fiind un simplu raport, fără identitate, între I și G. Noica scrie: „Substanța, care e individuală, și funcția, care e generală, se originează ontologic în element."[224] În plus, Noica, pentru a evita confuzia terminologică între element și substanța primă, individualul, vorbește în *Tratat*... despre element ca despre o substanțialitate fără substanță, adăugând că elementul e substanțialitate și funcționalitate totodată.[225] Cu atât mai mult, după ce dă

[224] *Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 335.

[225] „Am întâlnit elementul *între* substanță și funcțiune. În timp ce funcțiunea doar se distribuie, căci n-are nici o subzistență, decât nominală, așa încât la ea nu poate fi vorba de împărțire sau mutilare, știrbire de sine; și în timp ce substanța doar se împarte, fără a se putea distribui, iar împărțirea ei este de fapt o știrbire de sine, o

o interpretare a categoriilor aristotelice din perspectiva elementului, Noica precizează că nici una din categoriile aristotelice nu se potrivesc elementului, căci categoriile lui Aristotel sunt despre lucrurile individuale, nu despre elemente. Dacă categoriile aristotelice nu se potrivesc elementului, de ce Noica gândește elementul ca substanță secundă, ca specie? Substanțialitatea elementului, chiar dacă este definită de Noica ca o subzistență fără consistență, tot substanță secundă este.

Apoi, a înțelege elementul ca o îmbinare a substanțialității cu funcționalitatea înseamnă a gândi elementul în vederea a ceea ce va urma să apară din el. Definesc elementul din perspectiva funcției ce va rezulta din el, dar topesc momentele succesive într-o simultaneitate din care pot înțelege că elementul este simultan substanță și funcție, când de fapt funcția este ulterioară elementului. Aceeași situație am întâlnit-o în cazul holomerului, când Noica definește holomerul în perspectiva a ceea ce va rezulta din el, și anume raportul I–G.

6) *Folosirea de expresii paradoxale lăsate nelămurite.* De data aceasta am trecut la a doua categorie de contradicții: contradicțiile lăsate fără explicație. Noica face uz de o seamă de expresii oximoronice al căror înțeles nu îl lămurește. Aici nu e vorba de închiderea care se deschide sau de limitația care nu limitează, expresii cărora le-am putut da, în această lucrare, o explicație, ci de sintagme legate cu precădere de element, în a căror lămurire Noica nu insistă deloc. De pildă, Noica spune că elementul este spațialitate nespațială și temporalitate atemporală.[226] A spune că elementul

---

mutilare [...] elementul se distribuie fără să se împartă, sau, dacă se preferă: se împarte fără să se mutileze (știrbească)." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 345.)

[226] „La fel cum erau întreguri fără părți, elementele sunt spațialități nespațiale (care ar fi spațiul vieții) și temporalități atemporale." (*Tratat de ontologie*, Humanitas, București, 1998, p. 347.)

e spațialitate nespațială și temporalitate atemporală, adăugând apoi că elementul este etern și totuși nu este etern[227], nu poate constitui o lămurire a acestor expresii oximoronice. La fel, Noica spune despre elemente că sunt „forme fără de forme", fără a insista în lămurirea gândului aflat la temelia acestei expresii contradictorii. Iar în lipsa unor lămuriri explicite, senzația că aici avem de-a face cu paradoxuri create de dragul lor însele nu poate fi risipită.

[227] „Dacă în ultimă privință, [elementele – *n. a.*] au caracter de eternitate față de realitățile individuale și chiar față de ordinile generale ivite în sânul lor, în schimb în ele însele ce este etern? Cu o altă organizare a materiei sau a spiritului, ele ar dispărea ca atare; cu trecerea lumii în haos, ființa însăși ar dispărea. Și totuși elementele și ființa însăși — dacă aceasta ar sens și dincolo de ele — nu sunt nici străine de eternitate. S-ar putea spune că sunt în *aeviternitate*, cu expresia medievală pentru existența în veac." (*Ibidem*, p. 347.)

XI

CONCLUZIE

Ontologia lui Noica poate fi înfățișată sub forma unei reprezentări, a unei scheme și a unui algoritm.

Reprezentarea corespunde viziunii noiciene asupra lumii și poate fi redată sub forma unui desen, ca cel de la pagina 49 din această lucrare. Cum reprezentarea este independentă de jargonul de care fac uz pentru a o descrie, lipsa unui jargon propriu-zis în ontologia lui Noica nu poate fi un argument împotriva rigurozității acestei ontologii. În fond, toată lucrarea de față nu a făcut decât să urmărească rigoarea sau lipsa de rigoare cu care Noica, lipsit fiind de un jargon propriu-zis, și-a prezentat ideea de-a lungul principalelor sale cărți.

Schema fundamentală a ontologiei lui Noica nu este atât I–D–G, care este o variantă conceptuală prea rigidă și prea generală pentru a putea surprinde viziunea noiciană asupra lumii, cât forma desfășurată Ge–De–I–Di–Gi. „Morala" acestei scheme este că individualul este interfața a două orizonturi (a două medii, a două generaluri): unul intern și unul extern. Această schemă spune că ființa este existență plus esență, adică element plus modelul ontologic din lucruri.

Algoritmul noician este forma lichefiată, curgătoare, a schemei anterioare. El descrie parcurgerea unui periplu de la element la individual și apoi iarăși la element. Algoritmul își păstrează valabilitatea numai la nivelul relației

dintre element și individual, ființa ca ființă fiind un concept ce nu poate fi surprins de pașii acestui algoritm. Ființa ca ființă nu este temeiul lumii, ci doar criteriul ei de ordine. Singurul temei propriu-zis în ontologia lui Noica este elementul și numai el. Pentru Noica, ființa este totuna cu ordinea, informația, adică cu o stare a lumii în care entropia este mică. Devenirea întru ființă este tocmai procesul de închegare a acestei ordini pornind de la un haos originar, dar un proces în cursul căruia omul este o verigă obligatorie. Modelul ontologic, veritabil cod al ființei, este etalonul de măsurare a ordinii din lume. Unde modelul apare, acolo avem de-a face cu ființa. Dar acolo unde nu apare, același model poate fi folosit drept grilă de interpretare și depistare a germenilor de ordine. Restul a fost înfățișat în această carte.

În încheiere, un ultim gând: chiar dacă voi simți nevoia, să zicem peste cinci ani, de a rescrie în întregime această carte, trei lucruri nu voi putea schimba defel: reprezentarea, schema și algoritmul, adică tocmai elementele asupra cărora am insistat în această concluzie.

BIBLIOGRAFIE

Lista de mai jos cuprinde numai acele titluri de care am făcut cu adevărat uz în scrierea acestei lucrări. Am renunțat, așadar, la obiceiul de a transforma bibliografia unei teze de doctorat într-un fel de catalog editorial multilingv din care cititorul poate afla, înșiruite sub forma unui pomelnic al acribiei vane, toate titlurile ce ar putea avea vreo legătură, oricât de vagă, cu tema lucrării, și asta în ciuda faptului că ele fie nu au fost niciodată citite, fie, dacă au fost citite, nu au adus nici o așchie de progres în privința înțelegerii ontologiei lui Noica.

BECKER, Werner, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1971.

FETSCHER, Iring (hrsg.), *Hegel in der Sicht der neuren Forschung*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973.

FICHTE, J. G., *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre*, CD-ROM.

HEGEL, G. W. F., *Werke in zwanzig Bänden*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1979.

HEGEL, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1970.

HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia spiritului*, Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1965, trad. de Virgil Bogdan.

HEGEL, G. W. F., *Știința logicii*, Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1966, trad. de D. D. Roșca.

HEGEL, G. W. F., *Logica (Enciclopedia științelor filozofice*, vol. I), Editura Academiei Republicii Populare Române, București, 1962,

trad. de D. D. Roșca, Virgil Bogdan, Constantin Floru și Radu Stoichiță.

HEGEL, G. W. F., *Filozofia naturii* (*Enciclopedia științelor filozofice*, vol. II), Editura Academiei Republicii Socialiste România, București, 1971, trad. de Constantin Floru.

HEINRICH, Dieter (hrsg.) *Hegels Wissenschaft der Logik*, Ernst Klett Verlag, Stuttgart, 1986.

HORSTMANN, Rolf-Peter (hrsg.) *Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1978.

HÖSLE, Vittorio, *Hegels System. Der Idealismus der Subjektivität und das Probleme der Intersubjektivität*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1998.

JAESCHKE, Walter, *Hegel Handbuch. Leben–Werk–Wirkung*, J. B. Metzler, Stuttgart-Weimar, 2003.

KANT, Immanuel, *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1974.

KANT, Immanuel, *Critica rațiunii pure*, Editura IRI, București, 1994, trad. de Nicolae Bagdasar și Elena Moisuc.

KANT, Immanuel, *Vorkritische Schriften bis 1768*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1968.

LIICEANU, Gabriel, *Jurnalul de la Păltiniș*, Humanitas, București, 2003.

LIICEANU, Gabriel, *Cearta cu filozofia*, Humanitas, București, 1998.

MARX, Werner, *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1971.

NOICA, Constantin, *Pagini despre sufletul românesc*, Humanitas, București, 2000.

NOICA, Constantin, *Douăzeci și șapte trepte ale realului*, Humanitas, București, 1999.

NOICA, Constantin, *Povestiri despre om*, Cartea Românească, București, 1980.

NOICA, Constantin, *Fenomenologia spiritului de G. W. F. Hegel istorisită de Constantin Noica*, text publicat de Revista *Semne*, Paris, 1962.

NOICA, Constantin, *Cuvânt împreună despre rostirea românească*, Editura Eminescu, București, 1987

NOICA, Constantin, *Jurnal de idei*, Humanitas, București, 1998.

NOICA, Constantin, *Sentimentul românesc al ființei*, Humanitas, București, 1996.

NOICA, Constantin, *Modelul cultural european*, Humanitas, Bucureşti, 1996.

NOICA, Constantin, *Şase maladii ale spiritului contemporan*, Humanitas, Bucureşti, 1997.

NOICA, Constantin, *Devenirea întru fiinţă. Scrisori despre logica lui Hermes*, Humanitas, Bucureşti, 1998.

NOICA, Constantin, *Despărţirea de Goethe*, Humanitas, Bucureşti, 2000.

PÖGGELER, Otto (hrsg.) *Hegel. Einführung in seine Philosophie*, Karl Alber Verlag, München, 1977.

CUPRINS

I. Cuvânt înainte. Arahne și Tantal 5

II. Viziunea lui Noica asupra lumii 24

III. Încercare asupra filozofiei tradiționale 74
1. Categoriile kantiene 78
2. Interpretarea dată de Noica categoriilor kantiene 91
3. Determinare și determinație. I–D–G-ul la Hegel și Noica 108
4. Contradicția unilaterală și ethosul orientării 120
5. Argumentul ontologic 132
6. Dialectica lui Hegel și dialectica lui Noica 143

IV. Tratat de ontologie 177
1. Haosul 177
2. Ființa din lucruri 187
3. Ființa ca element 203
4. Ființa ca ființă 213
5. Neființa 225

V. Scrisori despre logica lui Hermes 228
1. Silogismul 234
2. Judecățile noiciene 246
3. Synalethismul 251
4. Mulțimile secunde 259

VI. Șase maladii ale spiritului contemporan 269

VII. Sentimentul românesc al ființei 295

VIII. Cuvânt împreună despre rostirea românească 302

IX. Despărțirea de Goethe 309

X. Sofismele și contradicțiile lui Noica 316
1. Sofismele 317
2. Contradicțiile 331

XI. Concluzie 343

Bibliografie 345

Redactor
ANCA DUMITRU

Tehnoredactor
DOINA ELENA PODARU

Corector
MARIA MUȘUROIU

Apărut 2005
BUCUREȘTI–ROMÂNIA

Tiparul executat la „ARTPRESS", TIMIȘOARA

Când vorbim despre filozofia lui Noica, aproape fiecăruia dintre noi îi vine în minte un cuvânt, o expresie sau o nuanță care să fie legate, într-un fel sau altul, de gânditorul de la Păltiniș. Forma aceasta de evocare a lui Noica, chiar dacă este una spontană, rapidă și restrânsă la numai câteva intuiții, este și ea tot o formă de înțelegere a filozofiei noiciene. Mai există însă și o altă formă de înțelegere a lui Noica, una deliberată, metodică și elaborată în detaliu: ea se numește exegeza ontologiei noiciene. Pretenția ei este de a prezenta, într-un mod cât mai clar și mai complet, tocmai acele gânduri ale lui Noica pe care fiecare dintre noi le poate rosti la repezeală, într-o formă mai mult sau mai puțin închegată.

Cartea aceasta este prima încercare de prezentare exhaustivă a ontologiei lui Noica. Ambiția autorului este de a da publicului român o variantă de înțelegere coerentă și completă a filozofiei noiciene, adică o carte la capătul căreia cititorul să poată spune că, în sfârșit, l-a înțeles pe Noica.

ISBN 973-50-0914-9
5 948353 006483